

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

O limite constitutivo entre o *cogito* cartesiano e o sujeito da psicanálise
construído no texto *A Ciência e a Verdade*

VITÓRIA

2015

NATALIA MENDONÇA MAGALHÃES

O limite constitutivo entre o *cogito* cartesiano e o sujeito da psicanálise
construído no texto *A Ciência e a Verdade*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Profª Drª Cláudia Pereira do Carmo Murta.

Vitória

2015

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	05
CAPÍTULO 1: A ORIGEM DA FILOSOFIA CARTESIANA	08
1.1 A IMPORTÂNCIA DA FILOSOFIA CARTESIANA PARA MODERNA	13
1.2 A DÚVIDA COMO MÉTODO	19
CAPÍTULO 2: O SUJEITO CARTESIANO.....	25
2.1 A DESCOBERTA DA PRIMEIRA CERTEZA.....	29
2.2 A BUSCA PELA REALIDADE EXISTÊNCIA DE DEUS.....	33
2.3 A SEGUNDA PROVA DA EXISTÊNCIA DE DEUS	40
2.4 A TERCEIRA PROVA DA EXISTÊNCIA DE DEUS: ONTOLÓGICO	44
2.5 A DISTINÇÃO REAL E A UNIÃO SUBSTANCIAL.....	50
CAPÍTULO 3: DO COGITO AO SUJEITO.....	53
3.1 O OUTRO DA PSICANÁLISE E O DEUS CARTESIANO.....	58
3.2 A PSICANÁLISE E A CIÊNCIA.....	65
3.3 O SUJEITO DA PSICANÁLISE E O SUJEITO DA CIÊNCIA	68
3.4 A ESTRUTURA DO SUJEITO DIVIDIDO.....	77
3.5 O SUJEITO ENTRE O SABER E A VERDADE.....	82
CONSIDERAÇÕES FINAIS	87
REFERÊNCIAS.....	89

RESUMO

A presente dissertação é resultado de uma pesquisa de mestrado voltada para a teoria psicanalítica lacaniana acerca da questão do sujeito. De acordo com Jacques Lacan, a origem da Psicanálise está submetida a uma série de fatores investidos pela ciência moderna, cujo discurso estabeleceu um significado efetivo à psicanálise, evidência que visamos verificar nesta pesquisa. A obra de Lacan, bem como de comentadores posteriores a ele, nos provê possibilidades de refletir a Psicanálise como um discurso que, mesmo subordinado historicamente ao surgimento da ciência, é, entretanto, capaz de se sustentar por seus próprios métodos. A concepção de *sujeito da ciência*, conforme formulada por Lacan no texto *A Ciência e a Verdade* (1965), deriva de sua leitura da subjetividade cartesiana. O sujeito moderno, ou seja, o homem concebido por René Descartes em suas *Meditações Metafísicas* (1941), está fundado em suas faculdades racionais. Descartes entende o humano a partir de sua razão. O sujeito cartesiano, ele mesmo é sua alma inteligível quando capaz de pensar e agir por si mesma. O sujeito estudado pela psicanálise, segundo Lacan, é o próprio *sujeito da ciência*, o mesmo homem moderno proposto por Descartes. O que almejamos neste trabalho foi seguir a interface entre os discursos da Filosofia presentes nos textos citados destes autores, tornando evidente como a teoria lacaniana está amparada em bases filosóficas modernas, todavia a Psicanálise proponha revisões e críticas de tais conceitos metafísicos.

Palavras-chave: Psicanálise; Sujeito; Ciência; Modernidade; Descartes; Lacan

ABSTRACT

The following thesis is the result of a research that claims the psychoanalysis theory on the subject of science. According to Jacques Lacan, the origin of Psychoanalysis is based on modern science which speech establishes its real meaning. That is the point we were chasing through this papers. Therefore, the works of Lacan and other lacanian thinkers after him says that Psychoanalysis is able to stand up by itself even its based upon modern science in the beginning. The concept of subject of science that Lacan started up in his text *The Science and the Truth* (1965) come from his understanding of René Descartes works much before him. The concept of human being and the modern subject as Lacan could realize in the Descartes' *Meditation* is founded on how this opus notice reason and doubt. We approach the theme through the analysis of the six meditations, beginning with the thinking subject. This present dissertation aims to follow the knowledge of Philosophy that supports lacanian psychoanalysis theory and its modern foundations.

Palavras-chave: Psychoanalysis; Subject; Science; Modernity; Descartes; Lacan

INTRODUÇÃO

A proposta desta pesquisa é investigar a questão do *sujeito* nos pensadores René Descartes e Jacques Lacan, mais especificamente a leitura realizada por Lacan no texto *A Ciência e a Verdade* sobre a formulação do *cogito* cartesiano e sua relação com a noção de *sujeito* da Psicanálise. O pensamento cartesiano sobre a constituição do sujeito será averiguado diante da postulação lacaniana de que “o sujeito sobre o qual operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência” (LACAN, 1998, p. 873). Diante de tal afirmação, podemos nos perguntar como entender o sujeito da Psicanálise e sua aproximação do *cogito* enunciado por Descartes. Para tanto, teremos como balizadoras de nossa pesquisa três obras fundamentais: *Discurso do Método* e *Meditações Metafísicas* de René Descartes; e *A ciência e a Verdade* de Lacan. Assim almejamos evidenciar como a teoria lacaniana está fundada nas bases filosóficas modernas formuladas por Descartes, o que permite a Lacan afirmar uma relação possível entre sua teorização da Psicanálise e a noção de *cogito* no pensamento moderno cartesiano.

Nosso objetivo, portanto é investigar a particular apropriação da noção de *cogito* cartesiana feita por Lacan no texto *A Ciência e a Verdade*. Para tanto, foi mister percorrer os textos cartesianos nos quais o *cogito* se organiza: *Discurso do Método* e *Meditações Metafísicas*. Os comentadores do texto cartesianos utilizados foram Martial Guérault, John Cottingham, Emanuela Scribano, Luiz Bicca e Franklin Leopoldo Silva. E os comentadores do texto de Jacques Lacan foram Vladimir Safatle, Joël Sipo e Bernard Baas. Trataremos de nos debruçar principalmente sobre a concepção de sujeito moderno conforme postulada por Alexandre Koyré, que é a principal fonte usada por Lacan. No texto *A Ciência e a Verdade*, Lacan afirma aquilo que para ele é expresso pelo *cogito* cartesiano, a saber: “que o pensamento só funda o ser ao se vincular à fala, onde toda operação toca na essência da linguagem” (Lacan, 1998, p. 879).

A tese de Lacan é que há uma relação entre a emergência histórica da ciência moderna (e da própria modernidade) e a possibilidade muito posterior do discurso promovido pela Psicanálise. Lacan se detém quase que somente na leitura de Koyré como intérprete da obra cartesiana. A “modernidade”, a filosofia e a ciência ditas “modernas”, conforme Lacan se utiliza destes termos, dizem respeito exclusivamente

ao pensamento de René Descartes. Há em Lacan uma equivalência entre sujeito da ciência, sujeito moderno e o *cogito* cartesiano. Ou seja, o que Descartes formulou como *cogito ergo sum*, é para Lacan a mais fundamental descrição do sujeito relativo à modernidade. Mesmo que o pensamento de Descartes não resuma de forma alguma a modernidade, essa é a proposta de Lacan no texto *A Ciência e a Verdade*, nossa referência básica de estudo.

Para entender essa proposta de Lacan, optamos por acompanhar sua predileção por Koyré como chave de leitura do *cogito* cartesiano, bem como sua delimitação reducionista do pensamento moderno, com vias a circunscrever a filosofia cartesiana. Portanto para averiguarmos a noção de *cogito* e assim chegarmos ao *sujeito da ciência* proposto por Lacan, teremos como balizadora de nosso trabalho tão somente a epistemologia argumentativa postulada por Alexandre Koyré.

Deste modo, poderemos nos situar frente ao período denominado *Revolução Científica* do século XVII e assim verificar a importância do pensamento científico e filosófico na construção das formulações cartesianas. Sendo assim, no primeiro capítulo percorreremos o itinerário trilhado por Koyré ao investigar as bases filosóficas que deram origem à chamada Revolução Científica e às mudanças e resultados que ocorreram a partir desta.

Em seguida, daremos ênfase ao pensamento do filósofo René Descartes, percorrendo sobre seu pensamento e seu método, até chegarmos à noção de sujeito proposta por ele. Ao utilizarmos o conceito de modernidade, estamos nos referindo ao período compreendido entre os séculos XVII e XIX, nos quais ocorreram profundas transformações na sociedade e conseqüentemente no pensamento da época. Feito isso, poderemos dar início ao segundo capítulo, no qual seguiremos a trilha indicada por Lacan, que tem no *cogito* cartesiano o fio que o guia ao sujeito de que se trata. A importância do *cogito* para a Psicanálise refere-se ao sujeito como também à fundação do método científico.

O que fica sublinhado a partir das considerações de Lacan é a importância dada por este autor ao *cogito* cartesiano para a Psicanálise. Por esse motivo abordaremos o desenvolvimento do pensamento cartesiano a partir da enunciação do *cogito* – esta primeira certeza que Descartes encontrou, capaz de responder aos

seus anseios sobre a busca de um fundamento seguro e estável para as ciências – até chegar às provas da existência de Deus, pois delas decorrem a aquisição de um critério de verdade objetiva para a descoberta da própria existência do sujeito.

Sendo considerada a afirmação de Lacan em relação ao sujeito da Psicanálise e sua correlação ao sujeito cartesiano, logo pretendemos verificar a influência da evolução do pensamento filosófico e científico na obra *Meditações Metafísicas* conforme a leitura de Koyré. A partir daí, poderemos acompanhar, no terceiro capítulo, a proposição lacaniana da afinidade entre sujeito da Psicanálise e *cogito*.

Finalmente, retornaremos ao texto lacaniano no terceiro capítulo, no qual encontramos a afirmação de que o sujeito da psicanálise é correlato ao sujeito da ciência, que na leitura lacaniana é identificado ao próprio *cogito* cartesiano.

Capítulo I - A origem da filosofia cartesiana

A transição entre o período renascentista e o período moderno ocorreu de forma gradual, mas através de profundas transformações no pensamento humano. Por meio da Revolução Científica¹ operada pelos pensadores dos séculos XVI e XVII, muitas transformações foram estabelecidas. Para tanto, recorreremos ao pensador Alexandre Koyré (1892-1964) através de suas obras *Estudos de história do pensamento científico* [1999] e *Do mundo fechado ao universo infinito* [1999].

Segundo Koyré, este movimento teve como marco inicial a obra de Nicolau Copérnico, *Sobre a revolução dos orbes celestes* (1543). Nesta obra, Copérnico defendia matematicamente a teoria heliocêntrica, um novo modelo de Cosmo no qual o Sol seria o centro da terra, rompendo com a teoria geocêntrica estabelecida no século II por Cláudio Ptolomeu. Neste modelo geocêntrico a Terra estaria imóvel no centro do Universo. O que significou o começo da destruição da ideia de um mundo fechado, finito e ordenado. Esse modelo foi substituído pela ideia de um universo aberto, infinito e regido pelas mesmas leis universais: “um conjunto aberto e indefinidamente extenso do Ser” (KOYRÉ, 2011, p.182).

Esta mudança de representação do mundo concebe um dos fatores de ruptura que marcam o início da modernidade, visto que ia de encontro à teoria estabelecida há praticamente dezoito séculos. Estes pensadores, ao proporem uma nova maneira de investigação dos fenômenos, despertaram nos filósofos questionamentos quanto aos fundamentos e princípios que regiam os acontecimentos da natureza. As relações entre a Filosofia e a Ciência neste momento histórico culminaram na transição do modelo clássico, antigo e medieval, para um novo paradigma moderno do pensamento científico e filosófico.

A concepção racionalista cartesiana de homem privilegia o inteligível no lugar do sensível, e cede, forçosamente, espaço para o uso das técnicas modernas. A tecnologia proveniente do avanço científico veio suprimindo no homem, e em sua

¹O termo Revolução Científica foi formulado em 1939, pelo filósofo russo Alexandre Koyré (1892-1964). Koyré concebeu este conceito para se referir aos fatos históricos que iniciaram as mudanças ocorridas no período de transição da Idade Medieval para a Idade Moderna. O filósofo dá maior destaque ao século XVII, no qual as mudanças de pensamento culminaram na formação da ciência e da filosofia moderna. Sendo assim, a palavra “revolução” é utilizada por Koyré visto que, até então, considerava-se que os pensadores da antiguidade já possuíam certo conhecimento que fora considerado “científico”. Deste modo, com a Revolução Científica houve a emergência de uma nova ciência, e posteriormente de uma nova filosofia, consideradas modernas.

subjetividade, a ideia de harmonia natural em prol de um método puramente racional.

Koyré ressalta que foram os filósofos que iniciaram o movimento de mudanças e rupturas (KOYRÉ, 2011, p.47). Ele nos traz o exemplo de Nicolau de Cusa, que em suas investigações foi o primeiro filósofo a propor a indeterminação e a infinidade do universo. Seu pensamento coloca sobre o mesmo plano ontológico a realidade da terra e a realidade dos Céus, o que dá início ao apagamento da síntese hierárquica. Por isso entendemos que a ciência não pode ser dissociada da filosofia, uma vez que a cada mudança de pensamento, conceito e significação, são convidadas a, juntas, estabelecerem novos horizontes de ação no mundo.

Nesse sentido, ao trabalharmos com o conceito de modernidade, nos referimos à conjuntura de eventos que possibilitaram o surgimento da ciência e da filosofia moderna. A ruptura com a tradição, a oposição entre o mundo antigo e o mundo moderno, os ideais de progresso científico e o questionamento quanto à autoridade eclesial representavam a situação em que se encontrava o mundo ocidental nesse período de transição.

Sendo assim, uma vez desfeita a ideia de aceitar prontamente o que era proveniente da tradição aristotélica e sem que nenhuma ontologia² paradigmática houvesse sido ainda formulada em seu lugar, a oposição entre o antigo e o moderno provocou entre os filósofos a emergência da problemática cética. O cerne da crise entre o pensamento antigo e o moderno era o conflito das teorias e a falta de critérios que tornassem válidas as novas proposições que estavam sendo estabelecidas a partir das recentes descobertas científicas.

A origem dos grandes princípios da Modernidade foi analisada por Koyré na obra já citada *Estudos de História do Pensamento Científico*³, tanto no aspecto científico quanto em sua dimensão filosófica, bem como a interação entre estes dois saberes. Este pensador considera, em seu trabalho, que estes âmbitos são inseparáveis:

²Compreendemos por Ontologia a parte da Filosofia que especula sobre "o ser enquanto ser". É o estudo do conhecimento do que são as coisas em si mesmas, enquanto substâncias no sentido cartesiano e leibniziano da palavra, por oposição ao estudo das aparências ou dos seus atributos. (LALANDE, A. Vocabulário Técnico e Crítico de Filosofia. Tradução por Fátima Sá Correia et al. São Paulo: Martins Fontes, 1993)

³KOYRÉ, Alexandre. Estudos de história do pensamento científico. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. (grifo nosso)

Desde o início de minhas pesquisas fui inspirado pela convicção da **unidade do pensamento humano**, particularmente em suas formas mais elevadas. Pareceu-me impossível separar, em compartimentos estanques, a história do pensamento filosófico e a história do pensamento religioso, do qual o primeiro sempre se serve, quer para nele inspirar-se, quer para refutá-lo. [...] Tive de convencer-me, rapidamente, de que era analogamente impossível negligenciar o estudo da estrutura do pensamento científico (KOYRÉ, 2011, p.1).

Koyré demonstra que o irromper da física moderna marca uma verdadeira revolução científica. Trata-se de uma concepção de ruptura na história das ciências, o que conjectura uma radical transformação das bases metafísicas sobre as quais a física estava assentada.

Isto porque a mudança de conceitos estabelecidos pelos pensadores da Antiguidade trouxe uma série de inquietações sobre como se dão as relações existentes no mundo, tanto físico quanto espiritual. Estas inquietações exigiam a reformulação das noções fundamentais de movimento, espaço, saber e seus princípios ontológicos.

Koyré propõe a existência de uma ruptura entre a *epistémé* no mundo antigo e no mundo moderno. Este termo “ruptura” representa as quebras que ocorreram na história da ciência, de modo a esclarecer porque “o passado de uma ciência atual não se confunde com essa mesma ciência no seu passado” (CANGUILHEM, 1977, p.15)⁴. Koyré defende a ideia da descontinuidade epistemológica do progresso científico, que vai de encontro à ideia de continuidade que a perspectiva cronológica advoga por meio da sucessão manifesta de enunciados mais ou menos sistematizados. Esta ruptura acarretou sérias consequências.

Koyré demonstra como o advento da ciência moderna questionou e banuiu do campo do conhecimento humano o sentido religioso e místico, bem como todo o saber oriundo da tradição, proveniente desde a Idade Média. A religião, por exemplo, que no período medieval representava a ancoragem da sabedoria, estava sendo interrogada quanto à autoridade papal. Nesse momento, a própria hierarquia da igreja estava sendo inquirida.

De modo mais amplo surgia o início da ruptura do que estava posto pela religião como unidade cultural de pensamento e entendimento do ser e do mundo.

⁴CANGUILHEM, George. Ideologia e racionalidade nas ciências da vida. Lisboa: Edições 70, 1977.

Sendo assim, fatores como o humanismo renascentista e o surgimento do protestantismo contribuíram significativamente para o esfacelamento dessa unidade existente entre a religião e a cultura. O desenvolvimento de uma mentalidade crítica de questionamento da autoridade da igreja e da tradição, com o privilégio do uso da razão sobre o dogma, trouxe a possibilidade da dúvida sobre essa autoridade e sobre o saber aristotélico ao qual estava ligada. O comentador Danilo Marcondes em sua obra intitulada *Iniciação à História da Filosofia* confirma esse rompimento:

A ruptura provocada pela Reforma é um dos fatores propulsores da modernidade [...] A defesa da ideia de que a fé é suficiente para que o indivíduo compreenda a mensagem divina nos textos sagrados, a assim chamada “regra da fé” – não necessitando da intermediação da Igreja, dos teólogos, da doutrina dos concílios -, representa na verdade a defesa do individualismo contra a autoridade externa, contra o saber adquirido, contra as instituições tradicionais, todos colocados sob suspeita. (2004, p.147)

Essa nova ontologia, ou seja, essa nova compreensão do ser, possibilitou o surgimento de uma nova ciência, visto que toda ciência é feita a partir de uma concepção filosófica de mundo. Ciência e técnica jamais podem ser configuradas sem o pensamento, uma vez que precisam ancorar-se tanto em bases filosóficas e metafísicas quanto em bases sociais e políticas.

Koyré (2011, p.2) nos aponta que “a evolução do pensamento científico não pode formar um série de estudo independente, mas pelo contrário, está intimamente ligada à evolução das ideias transc científicas, filosóficas, metafísicas e religiosas”.

Utilizamos a obra *Racionalidade moderna e subjetividade*, do filósofo Luiz Bicca (1997) para esclarecer alguns conceitos iniciais a fim de que nosso trabalho possa ser compreendido, dentro da esfera da filosofia moderna, de modo mais preciso e consoante ao pensamento cartesiano. Deste modo, ao tratarmos do termo subjetividade nos referimos ao “indicador ou denominador excelente para a época da história da filosofia que se convencionou chamar de filosofia moderna” (1997, p. 145). Segundo Bicca, entre os historiadores da filosofia há um consenso em localizar seu início no século XVII, tendo o nome de Descartes funcionando como metonímia ou simplesmente sinônimo dessa inauguração.

Descartes (1596-1650) nasceu ao final do século XVI em La Haye, no mesmo ano da publicação da obra *Mysterium cosmographicum* de Johanes Kepler. Neste

momento o fim da Escolástica e suas consequências para o pensamento científico e filosófico estavam se delineando. Identifica-se na Modernidade o conjunto dos conceitos que virão permear a filosofia cartesiana, que viria a se apresentar com a valorização do homem e de sua liberdade, do estabelecimento do pensamento crítico, da busca pelas ideias claras e pelo progresso científico.

Descartes estudou no colégio jesuíta de La Flèche, onde recebeu educação filosófica, teológica e científica tradicionais. O ensino praticado nos colégios jesuítas era aberto à cientificidade como, por exemplo, o estudo da matemática. Ainda assim, conforme Descartes assevera, este ensino era inspirado na Escolástica. Para o filósofo, em suas *Meditações Metafísicas*, não havia sequer um método nos estudos vigentes que pudesse guiar ou ordenar suas ideias em direção à verdade.

Descartes pode ser considerado um filósofo cujas ideias marcam uma mudança radical no campo do pensamento, devido à criticidade racional com a qual submeteu a herança cultural, filosófica e científica oriundas da tradição. Além disso, construiu um novo tipo de saber que não estava mais centrado em Deus, mas na racionalidade humana.

Tendo estabelecido linhas gerais do período filosófico denominado Revolução Científica do século XVII, bem como as delimitações em relação à origem da filosofia cartesiana, discorreremos a seguir sobre a relevância da ciência moderna para o pensamento cartesiano.

1.1 A importância da filosofia cartesiana para a ciência moderna

O pensamento cartesiano nas *Meditações Metafísicas* descreve o mundo como a *res extensa* – domínio espacial e físico da ciência – e a *res cogitans* – domínio metafísico e racional do pensamento filosófico. A experiência cartesiana que funda essa divisão é o *cogito*, tendo a dúvida hiperbólica como método.

A filosofia deve oferecer fundamento metafísico e explicação para o mundo da extensão espacial, o mundo que é objeto da ciência. Além disso, para Descartes a *res cogitans* deve se basear no mundo da razão. O mundo espacial e suas propriedades são o objeto de descoberta da ciência moderna e positiva. Portanto, este mundo é reduzido às suas propriedades geométricas e, finalmente, aos seus atributos numéricos e calculáveis. Não obstante tenha distinguido, dividido a realidade em dois mundos, Descartes manteve a ideia de um saber universal possível, e daí se deriva sua metáfora do saber como “a árvore cujas raízes são a metafísica, o tronco é a física e os galhos que saem são todas as outras ciências positivas” (Descartes, 2003, p. 21). Mas como o pensamento cartesiano pode compatibilizar essas duas perspectivas, a material extensa e a espiritual pensante? Elas são perspectivas complementares e intercodependentes?

Percebemos que a ciência não descreve o mundo que ela experimenta, mas antes produz uma reconstituição (laboratorial) deste mundo que se supõe existir e ser passível de conhecimento. Para Descartes, a validade universal do saber científico se funda no fato de que há um Deus, um absoluto da relação entre razão e realidade, que garante a veracidade da redução do mundo ao conhecimento humano, inclusive transponível pela geometria. A redução racional da realidade do mundo é garantida pela realidade divina. A ciência, portanto, não é alheia e distinta da Filosofia, mas fundamentada por ela.

Uma ciência sem seus pressupostos metafísicos não seria possível, pois não se poderia justificar nem comprovar, nem se saberia como fazê-lo. Uma filosofia sem ciência poderia se tornar incompleta, pois fundamentaria ontologicamente um mundo sobre o qual nada se viria a saber de modo concreto. Para Descartes, portanto, a filosofia somada à ciência é que poderia constituir um verdadeiro saber, isto é, um conteúdo e seu fundamento. Esta é a força vigorosa da metafísica cartesiana: conciliar duas realidades aparentemente distintas que configuram um mesmo mundo

– um mundo passível de racionalização. Deste modo a atitude cartesiana não representa uma espécie de construção puramente intelectual, mas se traduz em uma reprodução complexa da natureza pelo esforço filosófico.

Descartes elabora novos princípios e regras até chegar a um método que satisfaça a sua ânsia pela verdade do saber. Em respeito às ideias claras e preocupado com os problemas do homem, esse filósofo percorre sua busca acreditando que a verdade deveria conduzir ao conhecimento da natureza, que por sua vez, poderia ser colocada a serviço da humanidade. Conforme afirmou Koyré (1986, p. 37), “o Discurso que poderíamos chamar itinerário do espírito para a verdade”.⁵

Descartes acreditava que o seu método seria um instrumento que possibilitaria ao espírito do homem o conhecimento de todas as coisas. Além disso, nos faz um alerta de que todos possuem as capacidades para bem julgar de modo que cheguem ao conhecimento da verdade. Ele afirma que “o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se denomina o bom senso ou a razão, é naturalmente igual em todos os homens” (1973, p. 20).

Contudo, para Descartes, o que mudava de um homem ao outro era que uns conduziam bem a sua razão e outros mal, o que por sua vez poderia ocasionar o erro. “Pois não é suficiente ter o espírito bom, o principal é aplicá-lo bem” (1973, p.20). Aqui ressaltamos a importância de sempre contextualizar o pensamento cartesiano para que possamos compreender os caminhos traçados pelo filósofo para a construção de seu projeto. Sendo assim, sua filosofia está inserida em um contexto de busca por novos modos de constituição do homem, da organização social e do pensamento científico.

Vimos que o modo de se fazer ciência até o século XVII ainda não era compatível com o tamanho desejo de conquista técnica do homem sobre a natureza e o mundo em que habita. Esse ardor pelo conhecimento não condizia com um pensamento mítico ou baseado na experiência sensível⁶. Os fundamentos da

⁵*Itinerarium mentis in veritatem*

⁶Para o aristotelismo medieval, o conhecimento e o pensamento humano iniciam-se pela percepção sensível. O próprio ato de conhecer e pensar faz com que o homem empregue toda a sua natureza, ou seja, seu corpo e sua alma para sentir, visto que “*não havendo sensação, não há ciência*”. (KOYRÉ, 2011, p. 33).

filosofia Escolástica⁷ e do pensamento aristotélico não caminham mais de acordo com as grandes provocações teóricas e as descobertas que se desenvolviam.

O empreendimento de Descartes na obra o *Discurso do Método* está pautado na justificação do conhecimento pelo homem, o que poderia resumir o pensamento da modernidade. O ânimo do filósofo em fazer de seu pensamento uma construção teórica, racional e crítica, que estivesse além do que era praticado como filosofia até então, fez com que fosse preciso avançar se opondo intelectualmente aos antigos conhecimentos.

A intenção de Descartes ao propor o estudo através do método que ele mesmo havia encontrado era constituir um fundamento sólido para dirigir o pensamento de maneira que pudesse colocar em ordem o saber que havia obtido, embora este fosse permeado de confusões e obscuridades. Primeiramente, através de vários princípios contidos na obra *Regras para Orientação do Espírito* (1628), que logo mais foram reduzidas a apenas quatro no *Discurso*:

E, como a multidão de leis fornece amiúde escusa aos vícios, de modo que um Estado é bem melhor dirigido quando, tendo embora muito poucas, são estritamente cumpridas; assim em vez desse grande número de preceitos de que se compõe a Lógica, julguei que me bastariam as quatro seguintes, desde que tomasse a firme e constante resolução de não deixar uma vez só de observá-los (DESCARTES 1979, p. 37).

Mesmo a ideia de Deus como causa do mundo não fora descartada pela filosofia de Descartes, mas neste momento surge um protagonista importante na história da aquisição do conhecimento: o sujeito pensante. O homem, a partir de agora, terá seu valor reconhecido diante das especulações da razão⁸.

⁷O termo Escolástica deriva do período da filosofia medieval no qual as pessoas aderiram a uma determinada escola de pensamento e de ensino. Neste momento a filosofia e a teologia eram ensinadas nas escolas medievais. Segundo Marcondes (2004, p.116) a filosofia escolástica representa “a aceitação de certos princípios doutrinários comuns”, que neste caso são os dogmas do cristianismo. A religião não deveria mais ser objeto de discussão. Porém, o que ocorreu foi o estabelecimento do famoso debate entre a razão e a fé que perdurou durante toda a filosofia medieval desde então.

⁸ “Nos escritos dos autores modernos, a razão é frequentemente referida ou apresentada como uma faculdade ou poder de se aceder à essência ou ao fundo das coisas. O conceito central na perspectiva do racionalismo é o da consciência de si. [...] Hegel, como historiador da filosofia, localiza em Descartes uma virada decisiva no percurso do pensamento filosófico ocidental, a qual sela o destino da moderna concepção de racionalidade ou de razão como articulada profunda e necessariamente com o conceito paradigmático de subjetividade. [...] A partir daí subjetividade passa a remeter obrigatoriamente a conceitos como Eu, consciência e consciência de si.” (BICCA, Luiz. Racionalidade moderna e subjetividade, Loyola, São Paulo, 1997)

Diante da necessidade de uma nova perspectiva sobre a sua própria apreensão do conhecimento, é que Descartes tomará a decisão de duvidar de todo o saber que havia adquirido durante a sua vida. E nesse ponto é que ele investiga e encontra o seu método, para que a dúvida o leve a um novo patamar mais seguro e esvaziado de equívocos.

O método almejado será o ponto de partida para que a dúvida seja exercida de modo sistemático. Descartes acreditava que assim seu pensamento seria conduzido a um ordenamento valoroso, distante da desordem produzida pelo que se pensava até pouco tempo. Sendo assim, Descartes delineia um itinerário de vida e pensamento, além de construir o seu sistema filosófico, através de sua própria experiência.

Esse caminho o fará construir não só a filosofia como a elaboração de um sistema. Evidenciar a busca pelo conhecimento é descobrir sua própria existência através da razão, e por esse caminho metodológico, descobre-se enquanto sujeito pensante, por raciocínios claros e imediatos que o conduzirão à verdade.

Deste modo, a primeira regra do *Discurso do Método* consiste em não acatar nunca como verdadeiro o que não se reconhece ser tal pela evidência. O que significa evitar, com cuidado, a precipitação e ainda, deixar de fora do pensamento o que não fosse julgado como claro e evidente, distinto completamente da dúvida.

A segunda regra consiste em analisar as situações, dividir cada dificuldade em tantas parcelas quantas possíveis e necessárias para melhor resolvê-las. O que torna o que é complexo mais simples e isento de ambiguidades.

A terceira regra consiste em conduzir por ordem os pensamentos, começando pelos objetos mais simples e fáceis de serem conhecidos e aos poucos, como que por degraus, chegar aos mais complexos. Essa sistematização do conhecimento permite criar uma ordem sequencial de pensamento que possibilita à verdade não ficar obscurecida pelos engodos da trama da intuição e da dedução, e possa enfim ser sintetizada.

A quarta e última regra consiste em fazer, para cada caso, enumerações as mais exatas possíveis a ponto de estar certo de nada ter omitido. O que significa

enumerar e revisar tudo o que tiver sido desvelado através das regras anteriores, a fim de que o conhecimento obtido faça sentido em uma linha única de pensamento.

Como podemos observar, as regras descritas presentes no método proposto por Descartes buscam evitar os erros e as generalizações, que para ele se tornam muito comuns quando se tenta apreender o conhecimento por meio dos sentidos. O filósofo afirma que o que mais o contentava neste método era que, através dele, estava seguro de usar em tudo sua razão, senão perfeitamente, ao menos da melhor maneira.

A primeira regra é o fundamento basilar no qual Descartes deposita a confiança de seu método, devido aos princípios da clareza e da evidência que irão nortear todo o percurso de sua filosofia. Ao utilizar esses critérios, Descartes afirma estar certo de que utilizou a razão para chegar às elaborações de seu pensamento. O filósofo Franklin Leopoldo Silva (2005, p.31) ressalta que

Embora todas as regras possuam igual valor, a primeira se sobressai, tendo em vista que é por meio dela que melhor se nota o caráter de visão intelectual que a verdade tem para Descartes. Uma representação clara e distinta é aquela em que a verdade manifesta-se a um espírito atento a partir de dois requisitos: primeiramente a simplicidade ou o caráter elementar da representação; em segundo lugar, a separação de uma dada representação das demais que com ela se poderiam confundir.

Para Descartes, o conhecimento não significava mera observação da natureza e sua contemplação, mas se firmava na distinção e na clareza que se podia chegar somente com o bom uso da razão. Porém, esta clareza de ideias só poderia ser atingida ao ultrapassar a dúvida que, quando analisada, oferece ao primeiro conhecimento intuitivo um contorno de discernimento negativo da evidência. Ou seja, conforme sugere Descartes, um conhecimento se torna mais evidente na medida em que menos dele se pode duvidar. E somente através de um método é que seria possível adquirir um tipo de conhecimento certo, discernindo o verdadeiro do falso de maneira racional e consciente.

Ao invés de iniciar uma investigação filosófica com perguntas que certamente levariam a mais perguntas sem respostas, Descartes insiste na criação de uma ordem investigativa que teria início com o que fosse mais simples e mais fácil de ser

conhecido, baseando-se em critérios de evidência e clareza. Isso para o filósofo significava utilizar-se da matemática e da geometria. Citamos Descartes:

Comprazia-me sobretudo com as Matemáticas, por causa da certeza e da evidência de suas razões; mas não notava ainda seu verdadeiro emprego, e, pensando que serviam apenas às artes mecânicas, espantava-me de que, sendo seus fundamentos tão firmes e tão sólidos, não se tivesse edificado sobre eles nada de mais elevado. (1973, p. 40)

Segundo Koyré (1986, p. 14), o que Descartes propunha era um método “conduzindo a uma ciência nova, ciência ativa, ‘operativa’, oposta por isso mesmo à ciência puramente contemplativa do passado [...] O seu ‘método’ não era desenvolvido em abstrato: resumia, formulava, codificava um uso realmente experimentado”. É importante dizer que as regras propostas no *Discurso* relacionam-se e seguem uma ordem imprescindível para o exercício intelectual proposto.

John Cottingham (1995, p.120), pesquisador da filosofia cartesiana, afirma que “a principal inspiração de Descartes para elaboração do método é o modelo dos geômetras”. Esse modelo segue o método euclidiano o qual tem início com os axiomas mais simples e evidentes para somente depois passar a uma cadeia sequencial de raciocínios e então à derivação dos resultados complexos.

Cottingham (1995, p. 120) ainda observa que o estudo da matemática serviu como o “paradigma para o uso correto da razão”, o que Descartes acreditava ser o instrumento que o levaria a descobrir a verdade. O raciocínio matemático faz com que a mente se acostume a reconhecer a verdade, “pois é na matemática que se podem encontrar os exemplos de raciocínio correto que de forma alguma encontramos alhures” (Idem).

Descartes criou um método acessível, diferente dos longos tratados sobre a natureza humana, que muitas vezes não traziam precisão e comprovação à descrição da realidade e, portanto não eram práticos. Através da via analítica e da síntese das ideias, seu método propiciava ao homem o entendimento lógico da “cadeia de razões”⁹ e, além disso, o acesso à verdade de suas proposições.

⁹ Essas longas cadeias de razões, todas simples e fáceis, de que os geômetras costumam servir-se para chegar às suas mais difíceis demonstrações, haviam-me dado ocasião de imaginar que todas as coisas possíveis de cair sob o conhecimento dos homens seguem-se umas às outras da mesma maneira e que, contanto que nos abstenhamos somente de aceitar por verdadeira qualquer que não o seja, e que guardemos sempre a ordem

1.2 A dúvida como método

A seguir, acompanharemos as articulações de Descartes sobre o exercício da dúvida como método, pelo qual o filósofo acreditava poder estabelecer argumentos sólidos para a constituição da ciência. Veremos como este método, baseado na lógica matemática, é imprescindível para garantir o bom uso da razão. Citamos:

Mas o que me contentava mais nesse método era o fato de que, por ele, estava seguro de usar em tudo minha razão, se não perfeitamente, ao menos o melhor que eu pudesse; além disso, sentia, ao praticá-lo, que meu espírito se acostumava pouco a pouco a conceber mais nítida e distintamente seus objetos, e que, não o tendo submetido a qualquer matéria particular, prometia a mim mesmo aplicá-lo tão utilmente às dificuldades das outras ciências como fizera com as da Álgebra (DESCARTES, 1973, p. 48).

Como vimos, o objetivo de seu método é verificar, através da dúvida, se realmente existe algum conhecimento sólido e evidente. Como menciona na segunda parte do *Discurso*, por ter sido educado enquanto criança, suas ideias não podem ser naturalmente claras e distintas, visto que uma criança não sabe manejar o bom uso da razão. Portanto, é preciso que seja feito um exercício de investigação dessas ideias. Nas palavras de Descartes (1979, p. 35):

E assim ainda, pensei que, como todos nós fomos crianças antes de sermos homens, e como nos foi preciso por muito tempo sermos governados por nossos apetites e nossos preceptores, que eram amiúde contrários uns aos outros, e que, nem uns nem outros, nem sempre, talvez nos aconselhassem o melhor, é quase impossível que nossos juízos sejam tão puros ou tão sólidos como seriam, se tivéssemos sido guiados senão por ela.

Descartes afirma que, se desde o nascimento pudesse ter feito o bom uso da razão, certamente poderia conduzir sua vida sobre os velhos alicerces e princípios pelos quais se deixara guiar até então. Deste modo, não precisaria examinar a veracidade do conhecimento apreendido. Porém, não foi o que ocorreu, pois ao não ter agido de maneira puramente racional, seguramente aceitou opiniões falsas como verdadeiras. Essa atitude, por sua vez, gerou princípios incertos, sobre os quais não se podia continuar vivendo com segurança.

necessária para deduzi-las umas das outras, não pode haver quaisquer tão afastadas a que não se chegue por fim, nem tão ocultas que não se descubram (DESCARTES, 1973, p. 14).

Desta forma, afirma que era imprescindível iniciar tudo novamente, desde as bases, para que pudesse encontrar algo de sólido e perene nas ciências. Surge então a operação da *dúvida metódica* – sistemática e hiperbólica – como via de acesso às certezas que o filósofo buscava. Essa dúvida de modo algum se compara a dos céticos¹⁰, visto que seu objetivo não é simplesmente duvidar do conhecimento, mas sim poder estabelecer para o conhecimento um fundamento seguro. É uma dúvida sistemática que não encontra o fim em si mesma, pois é apenas um meio para atingir um fim.¹¹ Descartes afirmará que seus argumentos partem em busca da verdade seguindo a trilha da certeza da sua existência até o conhecimento de Deus¹², este último como causa garantidora de todo saber.

Assim, podemos observar que a dúvida e o método são interdependentes, e conforme afirma Silva (2005, p.29) “quando a dúvida começa a ser exercida, o espírito já tem de estar de posse do método que permitirá substituir as opiniões rejeitadas por verdades sobre as quais não parem dúvidas”. E, conforme já mencionamos no ponto anterior, Descartes idealizará seu método seguindo as ciências matemáticas, uma vez que precisava utilizar de meios seguros e evidentes para dar início ao seu percurso filosófico de investigação.

Em seus estudos cartesianos, Koyré (1986, p.40) afirma inclusive que “só a matemática merece algum favor aos olhos de Descartes ‘por causa da certeza e da evidência das suas razões’”. Isso significará também que, ao se utilizar da matemática para a construção de seu método, o filósofo possibilitará posteriormente suas elaborações sobre a existência de Deus, visto que estas serão pensadas de acordo com as evidências que a lógica matemática trará ao pensamento cartesiano. Nesse sentido, alinhamo-nos com Koyré ao dizer que ao destituir tudo o que for

¹⁰ Segundo Marcondes (2004), a posição cética de Montaigne foi um dos pontos de partida para o subjetivismo e o individualismo que permearam o pensamento dos filósofos do século XVII. A dúvida é utilizada pelos céticos como um modo de suspensão de uma crença através de certos padrões de argumentação. Diferente da dúvida utilizada por Descartes, a dúvida cética não leva necessariamente ao encontro de alguma certeza ou verdade, mas geralmente desmascara e suspende crenças pré-estabelecidas. Segundo Cottingham (1995, p. 57), a obra do principal expoente do ceticismo antigo, Pirro de Elis, apresenta uma série de argumentos concebidos para mostrar que “a suspensão do juízo era a única conduta racional diante da evidência contraditória e cambiante de nossas crenças”. A dúvida, da forma como foi justificada e aplicada por Descartes, remonta ao ano de 1581 com o filósofo português Francisco Ribeiro Sanches. Este assunto foi explorado por Herbert Butterfield em *As origens da ciência moderna* (1949/1992).

¹¹ COTTINGHAM, John. Dicionário Descartes. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro: 1995, p.57.

¹² A questão de Deus para Descartes será tratada pormenorizadamente no capítulo posterior, devido à suma importância que tem para o entendimento do pensamento na obra cartesiana.

passível de dúvida e erro do arcabouço de seu conhecimento, Descartes revelará o que subsiste em seu pensamento, cujo conteúdo enfim poderá ser confiável.

Todas as ciências, com efeito, vão buscar os seus princípios na filosofia. Ora, é esta que, primeiramente é confusa, incerta e duvidosa. Assim, do desmoronamento das suas primeiras certezas, Descartes apenas salvará as que não dependem da filosofia: a crença em Deus e a Matemática. (KOYRÉ, 1986, p. 40)

Confirmamos ainda a preferência de Descartes pela matemática através da observação de Silva (2005, p. 30): “A evidência da matemática é aquilo que o espírito humano pode apreender de mais certo; o método consistirá em captar a razão dessa certeza para que se possa estendê-la a outros campos do conhecimento”. Sendo assim, ao utilizar a dúvida como primeiro componente de seu método, Descartes procura deixar de lado todo pré-conhecimento. Citamos ainda:

A *necessidade metódica* da dúvida exige que ela vá além do questionamento dos conteúdos transmitidos pela tradição. Segundo Descartes, é preciso que a dúvida atinja também os conhecimentos matemáticos dos quais, entretanto não temos as mesmas razões de duvidar. Pois o conhecimento matemático foi precisamente aquele que mostrou no decorrer do exame a que todos foram submetidos um grau de evidência capaz de resistir *naturalmente* à dúvida. (SILVA, 2005, p.32)

Pressupomos, com Descartes, que o saber tradicional de sua época encontrava seus alicerces na experiência sensível, e não na elaboração racional do conhecimento. Logo, não podemos considerar esse saber adquirido por meio dos sentidos como certo e indubitável, visto que os sentidos podem ser enganadores. Citamos o filósofo: “Assim, porque os nossos sentidos nos enganam às vezes, quis supor que não havia coisa alguma que fosse tal como eles nos fazem imaginar” (DESCARTES, 1973, p.93).

Descartes considera prudente não confiar novamente naqueles que já o enganaram uma vez, a saber, os sentidos (1973, p. 94). Neste momento, cabe recordar o argumento do sonho, presente de forma mais completa na *Primeira Meditação*. Este argumento traz a experiência do filósofo ao descrever a sua dificuldade de diferenciar um pensamento em vigília daquele do sono. Refletindo acerca disto, Descartes afirma que não há nada que possa garantir que os objetos percebidos pelos sentidos nos estados de sono ou vigília sejam reais, “pois o que ocorre no sono não parece ser tão claro nem tão distinto” (Ibid., p. 94).

Porém, ao desenvolver a sua meditação, logo em seguida alega que os objetos percebidos devem estar dentro da realidade, uma vez que não é possível representar objetos a partir do nada. De outro modo, as verdades matemáticas rompem com a ocasião de dúvida, visto que sua validade pode ser encontrada mais facilmente. O próprio Descartes (1973, p.95) nos aponta: “Pois quer eu esteja acordado, quer esteja dormindo, dois mais três formarão sempre o número cinco e o quadrado nunca terá mais do que quatro lados; e não parece possível que verdades tão patentes possam ser suspeitas de alguma falsidade ou incerteza”.

Ainda assim, por meio da dúvida metódica, o filósofo afirma que é preciso ir além do questionamento dos conhecimentos adquiridos pela tradição. É necessário também que a dúvida chegue até os conhecimentos matemáticos, mesmo que deles não tenhamos os mesmos motivos para duvidar. Para isso, Descartes estabelece a dúvida de maneira extrema, estendendo-a até o mundo externo, cuja validade ficará suspensa até a *Sexta Meditação*.

Consideramos que Descartes já mencionou os conhecimentos matemáticos como possuindo certo tipo de evidência apta a resistir espontaneamente à dúvida. Mas para que se possa passar a este tipo de questionamento, é preciso considerar que, mesmo no que diz respeito à matemática, nos enganamos algumas vezes. Neste ponto, Silva (2005, p.33) nos auxilia a compreender:

É notório que não podemos manter, na esfera da matemática, as mesmas razões de duvidar que consideramos válidas para o plano do sensível. Isso porque, no que se refere às coisas materiais, a verdade se põe como adequação entre a representação e a própria coisa. Foi a constatação de que tal adequação muitas vezes não se dá que nos levou a considerar que os sentidos enganam. Na matemática não existe o problema da adequação entre percepção e realidade, pois a realidade dos objetos matemáticos consiste precisamente em não serem percebidos como existências sensíveis. Será preciso encontrar um argumento que fundamente de maneira mais efetiva a possibilidade de duvidar da matemática.

Deste modo, Descartes leva a dúvida até as verdades que eram consideradas indubitáveis e naturalmente evidentes: as verdades matemáticas. Essa extensão da dúvida a todas as representações, até mesmo às matemáticas, permite negar absolutamente todas as certezas, e a partir daí, preencher todo o espaço do conhecimento com a dúvida. E é este caráter metódico e radical da dúvida que gera a possibilidade futura da certeza. Além disso, o exercício da dúvida que

descrevemos também é considerado hiperbólico, uma vez que deve ser “levado ao limite extremo da generalização” (SILVA, 2005, p.35). Tantos critérios para duvidar e estabelecer ao final alguma certeza se justificam, pois a intenção de Descartes em seu projeto era buscar a solidez para a ciência – fundamentos indubitáveis para a aquisição e produção do conhecimento acerca de si e do mundo.

Segundo Silva (2005, p. 35) há ainda outro adjetivo para a dúvida cartesiana, a saber, a *dúvida metafísica*. Com esta dimensão da dúvida, Descartes deseja chegar às representações que em um primeiro momento, podem ser consideradas como claras e distintas espontaneamente, utilizando-se da razão. Aqui ainda estamos tratando dos conhecimentos matemáticos. Como para tais conhecimentos não existe um motivo geral para se duvidar, Descartes irá propor hipóteses para que se estabeleça a dúvida. Deste modo, a *dúvida metafísica* é criada e exposta no texto das *Meditações*. Primeiramente, a dúvida será relacionada a um Deus que tudo pode, capaz inclusive, de lançar mão de um engodo, ou seja, um Deus enganador.

Descartes concebe a possibilidade da existência de um Deus capaz de levar a mente do homem ao erro. Chega-se então, ao nível de dúvida mais profunda, o que, segundo a filósofa Emanuela Scribano (2007, p.42) “comanda o compromisso metafísico da ciência cartesiana, e obriga a se ocupar da existência e da veracidade de Deus”. Desta maneira Descartes leva a dúvida até as últimas consequências, teorizando contra toda a tradição religiosa ao propor um Deus tão poderosamente livre para criar o homem quanto para fazê-lo errar.

Descartes levanta outra hipótese, a do Gênio Maligno, ou seja, um “deus menor”, porém “não menos astuto e enganador que poderoso, que empregou toda a sua indústria em enganar-me” (1973, p. 97). Trata-se de uma tentativa de, mais uma vez, afastar todas as crenças precedentes ao exercício das primeiras dúvidas, em busca de algo que seja certo e indubitável.

O gênio maligno evocado por Descartes, servindo de contrapeso à tendência espontânea a entrar no âmbito das crenças habituais, concordará em continuar a busca ao abrigo das tentações das antigas opiniões. E assim o espírito, usando da sua liberdade, poderá supor que não existem todas as coisas, da existência das quais tem ele a menor dúvida, e, neste vazio, poderá começar a busca do fundamento indubitável da ciência (Scribano, 2007, p.45).

Na *Primeira Meditação*, o filósofo menciona que o que busca é um ponto firme, no qual possa se apoiar para levantar o mundo e deste modo, reconstruir o saber. E é a partir da dúvida levada ao extremo que ele alcança esse lugar vazio no qual todas as verdades anteriores caíram por terra, e de onde pode instituir, ao lado da certeza da razão, novos e verídicos critérios para a construção da ciência moderna.

Podemos concluir neste subcapítulo que Descartes além de encontrar o método no qual pudesse estar certo de utilizar de modo seguro todas as suas faculdades racionais, leva a dúvida ao extremo, a ponto de evocar a hipótese de um Deus enganador e até mesmo de um certo Gênio Maligno capaz de fazê-lo errar. O intuito perseguido era eliminar do processo de aquisição do conhecimento tudo o que fosse passível de engano ou erro.

No capítulo seguinte pretendemos abordar a consequência da busca de Descartes pelo saber verdadeiro, a qual surge na *Segunda Meditação* como evidência da primeira certeza. O caminho a trilhar será localizar no texto das *Meditações Metafísicas* e no *Discurso do Método* a primeira enunciação do *cogito*.

Capítulo 2 - O sujeito cartesiano

Iniciamos as investigações acerca do pensamento cartesiano com as regras do método para chegar ao estabelecimento da dúvida hiperbólica até a elaboração da certeza do *cogito*. Em seguida trataremos da existência de Deus como garantidor das verdades inatas e ainda sobre a dualidade de *res cogitans* e *res extensa*.

A filosofia de René Descartes possibilita o desenvolvimento do conceito de sujeito pensante. Em busca do verdadeiro conhecimento, o filósofo explicita o que deve ser determinado com segurança para que possa se tornar a base do saber. Acrescentamos ainda que: “na sua busca do saber, o sujeito cartesiano vai descobrir-se e instituir-se, ele próprio, como este fundamento”. (BAAS; ZALOSZIC, 1996, p.05).

Descartes funda o sujeito num dos extremos da dicotomia entre corpo (extensão, coisas físicas e materiais) e alma (a consciência reflexiva, lugar do pensamento e ideias). A alma duvida e possui a faculdade da razão. É na *Segunda Meditação* que o filósofo formulará a diferença entre corpo e alma, enquanto na sexta e última meditação, postulará a união substancial entre corpo e alma.

Para Descartes há duas qualidades da existência percebidas pelo homem: as coisas externas, extensas (*res extensa*), e as coisas internas, inteligíveis (*res cogitans*). As coisas extensas são corpóreas e podem ser percebidas pelos sentidos e refletidas na imaginação. As coisas inteligíveis, logicamente estão atribuídas ao pensamento, relacionadas ao entendimento e a intelecção.

Segundo Cottingham (1995, p. 82) o entendimento ou intelecção é, para Descartes, uma faculdade puramente cognitiva, que poderia funcionar na ausência de qualquer substrato físico. A imaginação, ao contrário, é a aplicação da faculdade cognitiva a um corpo que se faz intimamente presente a ela, e que, portanto existe.

Imaginar é a faculdade da mente humana para compor imagens baseadas nos sentidos. O que se tem acesso da realidade das coisas extensas, isto é, do corpo, não é o percebido em si mesmo, mas a imagem que se faz a partir do que foi percebido. Ainda na *Segunda Meditação* encontra-se o argumento de Descartes acerca da certeza da própria existência; fundamento que prevalece sobre qualquer dúvida:

Convenci-me de que não existe nada no mundo, nem céu, nem terra, nem mente, nem corpo. Isto implica que também eu não exista? Não: se existe algo de que eu esteja realmente convencido é de minha própria existência. Mas existe um enganador de poder e astúcia supremos, que está deliberada e constantemente me confundindo. Neste caso, e mesmo que o enganador me confunda, sem dúvida eu também devo existir [...] a proposição "eu sou", "eu existo", deve ser necessariamente verdadeira para que eu possa expressá-la, ou para que algo confunda minha mente. (DESCARTES, 1979, p.90).

Podemos perceber que a palavra “refletir” é utilizada para descrever o sujeito que pensa. Isso porque as metáforas da imagem e do reflexo são comumente usadas para pensar a consciência subjetiva. Assim como a imagem de uma coisa, quando refletida num espelho, é semelhante a esta coisa e a indica; da mesma maneira, as imagens formadas na reflexão da consciência humana, para o pensamento moderno fundado em Descartes, são imagens dos corpos formadas pela faculdade de imaginar a partir dos sentidos.

A imagem formada na consciência do sujeito não é o corpo percebido pelos sentidos. Esse objeto ideal (no sentido de apenas imaginado, idealizado), que é percebido pelos sentidos, não possui garantias de uma igualdade epistemológica com o que é retratado imagetivamente pela percepção. Isto significa que podemos duvidar dos sentidos, bem como do que se conhece através deles. E esta dúvida foi exatamente o que Descartes propôs.

Com isso descobrimos que na concepção epistemológica moderna cartesiana há uma cisão ontológica entre sujeito e objeto. O objeto corpóreo é ideal e jamais conhecido. Contudo, Descartes aponta que além da imaginação a alma pensa realidades teóricas, como os objetos geométricos, as ideias formais das coisas e os conceitos.

Verifico que o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim. Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso, pois poderia, talvez, ocorrer que, seu eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir. (DESCARTES, 1979, p. 102)

A alma é capaz não somente de imaginar – que está ligado aos sentidos – mas também de raciocinar por meio das imagens formadas através dos sentidos percebidos. Pode-se abstrair das coisas corpóreas, objetos externos, as leis

universais que as regem matematicamente. Podem-se considerar de modo espacial, isto é, extensamente dimensionáveis, todas as coisas corpóreas. Podem-se também descobrir as dimensões e as formas geométricas que os corpos admitem, isto é, seus atributos e sua posição geográfica no plano. E ainda podem-se descobrir as relações métricas de todas as coisas, percebidas pelos sentidos e teorizadas pela razão. Portanto, a razão é a faculdade humana apta a descobrir certezas nas quais se deva apoiar o conhecimento, livrando-o dos erros da imaginação e dos sentidos.

Tudo o que recebi, até presentemente, como o mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos: ora, experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos, e é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez (DESCARTES, 1979, p. 86)

Descartes não confia nas percepções, e diz mesmo que não são os sentidos que nos conferem o conhecimento dos corpos, mas sim o pensamento e a razão, quando interpretam as percepções dadas pelos sentidos e reconstituídas pela imaginação.

Por exemplo, ao enxergarmos um homem de capuz atravessando a rua, é apenas nossa razão que nos faz crer e conhecer que há um homem atravessando a rua. Os nossos sentidos podem apenas nos dar a conhecer que um capuz está atravessando a rua, seja lá o que o estiver recheando. Na verdade, a própria visão do capuz andante poderia ser causada por sonho, por loucura (alucinação), ou pelo simples erro de julgamento da percepção.

Se por acaso não olhasse pela janela homens que passam pela rua, à vista dos quais não deixo de dizer que vejo homens, e, entretanto, o que vejo desta janela senão chapéus e casacos que podem cobrir espectros ou homens fictícios que se movem apenas por molas? Mas julgo que são homens verdadeiros e assim compreendo, somente pelo poder de julgar que reside em meu espírito, aquilo que acreditava ver com meus olhos. (DESCARTES, 1979, p. 105)

Quando se vê algo ao longe se pensa primeiro que é certa coisa, e ao se aproximar verifica-se que se encontrava ali uma segunda coisa diversa da primeira imaginada. Assim os sentidos chegam ao pensamento e por ele são interpretados: por meio de imagens que elaboramos com as percepções recebidas. O verdadeiro ser, a verdadeira existência dos corpos, se é que os corpos de fato existem, não pode ser alcançado pelo sujeito. A alma, ao contrário, verifica-se e atualiza seu ser a

cada vez que o pensamento age, enfim, a cada vez que o sujeito pensante reflete. O ser do sujeito, para Descartes é, portanto o ser da alma racional e inteligível, na atualidade de seu pensamento reflexivo.

A razão, faculdade especial do sujeito pensante, pode distinguir, nas percepções e imaginações, as abstrações que consistam em ideias claras e distintas. Para além das coisas corpóreas, a razão pode desvendar mesmo as leis e regras que regem e regulam os fenômenos naturais. A natureza desta maneira pode ser descrita em caracteres matemáticos.

A possibilidade de descrever e abstrair da natureza suas leis inteligíveis que organizam as coisas físicas, é uma possibilidade que Descartes acomodou, racionalizou e justificou em seu pensamento. Porque as leis universais podem ser pensadas, o filósofo concebeu as coisas materiais como corpos extensos num lugar dimensionável, quantificável, enfim, descritível numericamente. Sendo assim, o plano cartesiano é a decorrência descritível do mundo infinito.

Segundo Scribano (2007, p.46) a *Segunda Meditação* deve ser vista como uma espécie de “construção estratificada em torno da problemática da ciência moderna”. A autora aponta ainda que a investigação sobre a natureza do eu e sobre a possibilidade de conhecê-la independentemente do conhecimento dos corpos, por sua vez estabelece as bases para a refutação do empirismo. Deste modo, Descartes inicia a edificação dos fundamentos para a construção de sua física, a partir dos primeiros conteúdos para o conhecimento da natureza dos corpos.

Enfim, a meditação pode ser resumida em três tópicos: no primeiro, Descartes encontra a sua primeira certeza: a existência do eu; no segundo, o filósofo investiga a natureza desse eu; e no terceiro ele demonstra que a mente é mais fácil de ser conhecida que o corpo.

No ponto a seguir, trataremos especificamente da descoberta da primeira certeza, bem como das consequências encontradas por Descartes em decorrência desta certeza original.

2.1 A descoberta da primeira certeza

Na quarta parte do *Discurso do Método*, Descartes (1979, p.46) nota que, após rejeitar tudo o que fosse passível de erro e falsidade, encontrou a sua primeira certeza:

Mas, logo em seguida, adverti que enquanto eu queria assim pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade: eu penso, logo existo, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de abalar, julguei que podia aceitá-las, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da filosofia que procurava.

Desta maneira, ao final do exercício da dúvida, surge então o que Descartes chama de “primeiro princípio da filosofia”. Com a formulação do *cogito* não havia mais nenhum motivo de dúvida que pudesse inquietar a certeza de existir, visto que é o próprio sujeito que pensa existir. Além disso, o filósofo reconhece que era uma substância cuja natureza não poderia ser outra coisa que não fosse pensamento, o que para ele independe de qualquer realidade material. E por ser uma alma – *res cogitans* – cuja substância pensante é distinta do corpo – *res extensa*, – mesmo que o corpo não existisse, esta alma pensante não deixaria de ser.

Na *Segunda Meditação* Descartes sugere demonstrar a natureza da mente humana e afirma que esta é mais fácil de ser conhecida do que os corpos. Segundo Scribano (2007, p. 46) esta afirmação traduz o que possa ser o argumento mais importante do pensamento cartesiano, isto é, “a conquista da primeira certeza, a da própria existência, popularizada na fórmula “*cogito, ergo sum*”, o “*cogito*”, como se costuma abreviar”.

René Descartes, em seu itinerário meditativo, ao perceber que ele mesmo é “algo pensante”, “coisa que pensa”, e que deste modo existe, afirma o pensamento como a atividade que prova de modo incontestável a existência do eu. Sendo assim, em toda a atividade do eu existe o pensamento. Até mesmo o ato de duvidar já é um pensamento e deste, enfim, não se pode duvidar. O autor assinala que o termo pensamento é sempre uma atividade intencional e contém tudo que o homem possui dentro de si, de modo que seja prontamente consciente dele. As intervenções da vontade, o entendimento, a imaginação e certamente os sentidos são faculdades

exercidas no pensamento. Ou seja, a consciência do pensamento é tudo que há no homem e pode ser percebido por ele mesmo.

O filósofo e estudioso da obra cartesiana John Cottingham afirma que o uso do termo “perceber” por Descartes significa o momento interior da apreensão direta que torna possível o acesso da mente ao conhecimento das verdades simples – “tanto no que diz respeito à sua própria natureza, quanto no que diz respeito à natureza de Deus e ao objeto da matemática” (1943, p.36).

Cottingham (1943, p. 37) ainda compara essa percepção intelectual (intuição) operada pela mente, ou seja, a chamada “luz interior” ou “luz natural” (similar à noção platônico-agostiniana de “luz da razão”) com o sentido da visão externa, que é possibilitada pela luz do sol. O mesmo autor nos faz também um alerta, ao mencionar que apesar de Descartes sugerir que uma percepção como um sentimento ou uma dor pode ser clara, o correto seria dizer que este tipo de percepção dos sentidos pode representar ainda manifestações obscuras e confusas da consciência.

O pensamento¹³, para Descartes, é imediato. Além disso, suspende qualquer menção de dúvida e obscuridade. E dele se pode inferir a existência. Por isso não é estável, limita-se ao tempo do exercício de pensar. Descartes (1979, p.102) afirma ainda na *Segunda Meditação*: “Eu sou, eu existo: isso é certo; mas por quanto tempo? Na verdade, pelo tempo em que eu pensar; porque talvez poderia acontecer, se eu deixasse de pensar, que eu deixasse ao mesmo tempo de ser ou de existir”.

A consistência da afirmação de Descartes é inegável, visto que para chegar até ela teve que usar de ideias bastante claras e distintas. O filósofo buscava atingir um conteúdo de representação abrindo mão de todas as condições materiais, sensíveis e psicológicas que pudessem influir no pensamento. O ato de pensar não contém vestígios de dúvida, o acesso ao conhecimento é claro, puramente intuitivo, e não depende de nenhum objeto. A existência se comprova a medida que o pensamento é exercido. Scribano (2007, p.63) afirma que na filosofia cartesiana “o pensamento é condição necessária e suficiente para estabelecer a existência do eu”.

¹³ “Com o nome de pensamento eu compreendo tudo aquilo que está a tal ponto em nós, que temos imediatamente conhecimento dele. Assim, todas as operações da vontade, do entendimento, da imaginação e dos sentidos são pensamentos” (DESCARTES apud SCRIBANO, 2007, p.74) *Respostas às segundas objeções*.

O *cogito* – esta primeira certeza da existência enquanto *res cogitans*, “primeiro princípio da filosofia” que Descartes procurava – tem como garantia os aspectos da clareza e da distinção. Deste modo, concluímos que a natureza da mente considera somente o pensamento, sendo que características referentes à alma provenientes da tradição aristotélica não fazem parte dessa natureza. Cottingham (2005, p.38) nos aponta que

o mais importante para Descartes na descoberta da certeza da existência não é a validade formal de um certo raciocínio abstrato, mas sim um ato individual de pensamento: é na realização desse ato por cada meditador que a certeza da sua existência se torna evidente e indubitável.

A lógica matemática havia sido destituída para dar lugar a um saber fundamentado na razão, uma reflexão metafísica, pois somente assim se poderia chegar à verdade da ciência. A decorrência da verdade obtida com a intuição da primeira certeza foi a evidência. Ela representa uma espécie de discernimento para o estabelecimento dessa verdade primeira. Vejamos o que diz Descartes sobre isso:

Estou certo que sou uma coisa que pensa; mas não saberei também portanto, o que é requerido para me tornar certo de alguma coisa? Nesse primeiro conhecimento só se encontra uma clara e distinta percepção daquilo que conheço: a qual, na verdade, não seria suficiente para me assegurar de que é verdadeira se em algum momento pudesse acontecer que uma coisa que eu concebesse tão clara e distintamente se verificasse falsa. E, portanto, parece-me que já posso estabelecer como regra geral que todas as coisas que concebemos mui clara e distintamente são todas verdadeiras (DESCARTES, 1979, p.99).

Silva (2007) nos esclarece que no método o sujeito aponta para a representação, porém por meio do puro pensamento e não enquanto “sujeito psicológico ou psicofisiológico”. Por este motivo a verdade deve ser buscada no próprio sujeito, ou seja, na ciência que ele reconhece em si. “E se os requisitos metódicos forem cumpridos, a representação não poderá ser colocada em dúvida, e a certeza do sujeito corresponderá à evidência, que é uma visão objetiva da verdade”(2007, p. 55).

Deste modo, a intuição cartesiana sobre o conhecimento levou também à abertura para a construção desse critério de validação da verdade. Essa evidência sobressai até mesmo quando confrontada com a suposição do Gênio Maligno, esse grau metafísico do exercício da dúvida que Descartes utiliza para encontrar seu

“ponto de Arquimedes”. A certeza da própria existência mesmo diante dos esforços de um suposto deus enganador, estabelece uma verdade evidente e inquestionável.

Esta evidência virá a estabelecer uma regra geral para a aquisição do conhecimento, que consiste em julgar como verdadeira qualquer coisa que puder ser concebida pelo sujeito de modo claro e distinto. Silva (2007, p.55) afirma ainda que a criação desta regra foi possível somente através do método:

O método proporciona então o encontro de uma verdade subjetiva, isto é, no sujeito. Essa verdade subjetiva é, no entanto, profundamente diversa da apropriação subjetiva da verdade proposta pela tradição e aceita simplesmente pelo sujeito. Pois foi por via metódica que o filósofo encontrou a verdade enquanto evidência, e o caráter subjetivo que ela agora possui não decorre de condições subjetivas no sentido histórico ou psicológico, e sim da subjetividade como lugar e fundamento da verdade.

A partir de então, o próprio sujeito torna-se o averiguador do saber. Ao distinguir um conhecimento como claro e evidente, não precisará de nenhum outro critério para a veracidade de um novo dado a não ser o bom uso de sua razão. Esse modo de investigação influenciou de maneira definitiva a filosofia e a ciência. Esta última, ao ser validada por critérios presentes no *cogito*, fica dependente da atualização do pensamento, visto que a evidência de verdade “penso, logo existo” é condicionada ao momento no qual o pensamento vigora.

Deste modo, o alcance dos critérios objetivos para a construção do conhecimento fica submetido ao desvencilhamento da hipótese do deus enganador. A esta transição desde o fundamento subjetivo para o fundamento objetivo do conhecimento, Franklin Leopoldo Silva (2007, p.54) denomina de “questão filosófica de Deus no percurso cartesiano”. E é exatamente a essa questão cartesiana do encontro de uma realidade objetiva a que iremos nos remeter no ponto a seguir.

2.2 A busca pela realidade objetiva na primeira prova da existência de Deus

Como vimos, na filosofia moderna, a partir da leitura da obra cartesiana, o Deus da filosofia medieval cede lugar para um Deus imanente, que está presente no homem e no mundo material. Deus é a causa primeira, substância infinita que produz o homem e as coisas materiais. É ainda o garantidor da existência, ou seja, do *cogito*, pois para Descartes, ele é o próprio causador das ideias.

A substância pensante, o eu que existe no momento em que pensa, este que compreende a sua realidade não depende do pensamento, mas sim de algo superior que causa o próprio pensamento: Deus. A substância infinita é a garantia do conhecimento. Descartes chega a afirmar que o homem pode ser definido como o ser que possui uma ideia de Deus. Isso denota a relevância que o próprio filósofo atribui ao ser infinito como o possibilitador do *cogito*.

Nos alinhamos com Descartes ao seguir a trilha de suas elaborações sobre a prova da existência de Deus, pois consideramos indispensável para a compreensão daquilo que o filósofo propôs como eu pensante, o *cogito*. E depois deste ponto, passaremos ao texto lacaniano no terceiro capítulo, no qual encontramos a afirmação de que o sujeito da psicanálise é correlato ao sujeito da ciência, que através da leitura lacaniana é identificado ao próprio *cogito* cartesiano.

O estudo sobre a ideia de Deus na filosofia de Descartes ainda se justifica a partir de uma perspectiva psicanalítica lacaniana que aponta como o Deus cartesiano é identificado ao “Outro” da psicanálise, o qual Lacan afirma ser também o possibilitador da emergência do sujeito da psicanálise. Ainda assim, Lacan sinaliza a partir desta identificação uma diferença, pois o Deus cartesiano marca uma posição de realizar a completude do sujeito enquanto o “Outro” lacaniano marca uma posição de falta, esta que por sua vez também possibilita o sujeito para a Psicanálise, conforme discorreremos no terceiro capítulo.

A partir de agora nos debruçaremos sobre a proposição cartesiana da primeira prova da existência de Deus a fim de verificarmos como Descartes encontra um fundamento objetivo para a questão de sua busca por um saber verdadeiro.

O sujeito é descrito por Descartes como “uma coisa que pensa”, denominado *res cogitans* e, como vimos, esta é a primeira certeza essencial. Descartes afirma

ainda que as coisas corpóreas e metrificáveis são destrutíveis porque podem ser divididas, corrompidas, ao passo que as coisas pensantes não podem ser divididas e desta forma, se não podem se corromper, não podem morrer. E conclui que a alma é imortal, enquanto o corpo é mortal, destrutível e corruptível.

Numa das duas pontas extremas dessa dicotomia cartesiana, é na alma que está disposto o ser do sujeito, o seu “eu pensante” e reflexivo. Percebemos que para Descartes o pensamento é a reflexão que pode instaurar um sujeito, trazê-lo para a existência, dar ser a um sujeito. Ao pensar, o sujeito atualiza e vigora o seu ser: quando pensa, é. De outro modo, o corpo é algo de inverificável, visto que só se pode atingi-lo através da representação (como a imaginação que produz imagens baseadas na percepção dos sentidos) ou pelos próprios sentidos. Entretanto, Descartes não concede aos sentidos um estatuto de ser, pois não se pode verificá-los, conhecer sua procedência e nem sequer confirmá-los senão pela crença epistemológica no Deus da perfeição teórica.

Descartes não pode ser rechaçado precipitadamente neste ponto, uma vez que a própria palavra teoria possui como raiz etimológica grega o significado “contemplação”, ou seja, uma visão, vislumbre do divino, que para os gregos antigos era o aparecimento da perfeição, o desvelamento da verdade. Nesse sentido, o significado epistemológico de “teoria” estará ligado à ideia de um Deus garantidor.

Para Descartes, o Deus garantidor da verdade e assim possibilitador do conhecimento é também o pressuposto necessário para confirmar que as reflexões teóricas efetuadas no pensamento estão sempre de acordo com a verdade. Dizendo de outra maneira, Deus aqui é visto como a garantia de que o conteúdo do pensamento racional está sempre adequado ao conteúdo do mundo material. Para Descartes, esse pressuposto metafísico era fundamentado pela crença na justiça e na bondade do Deus Perfeito e, portanto, garantidor de toda a racionalidade humana.

Segundo Cottingham (1943, p.49), a ideia de Deus possui um significado essencial no sistema filosófico cartesiano. Descartes utiliza esse argumento para validar o conhecimento e passar de uma apreensão puramente subjetiva e isolada de sua própria existência para o conhecimento de outras coisas.

Retomamos Cottingham (idem): “O movimento que parte do eu (Segunda Meditação) para o mundo externo (Sexta Meditação) não poderia realizar-se sem a argumentação das *Meditações* intermediárias, que são, em grande parte, tomadas por uma investigação sobre a existência e a natureza de Deus”.

A partir daí, na *Quinta Meditação*, Descartes afirmará que somente após obter a verdade certa sobre a origem de todo o conhecimento, inclusive do seu, é que se pode chegar ao conhecimento das coisas relativas a Deus e à natureza, como o corpo. Isso significa que a partir desse ponto era preciso transpor a realidade subjetiva para que pudesse ser encontrada uma *verdade objetiva* na própria *realidade objetiva* da ideia de Deus. Citamos Silva (2007, p.55):

Assim como o Deus enganador era a condição da dúvida no seu caráter mais radical, também a demonstração da existência de Deus (não-enganador) será a condição mais geral da objetividade. E para isso é preciso que se estabeleça a objetividade primeiro para a própria ideia de Deus, para que em seguida se instaure a das representações matemáticas (já subjetivamente claras e distintas) e, por fim, a objetividade das representações materiais nos níveis de possibilidade e de existência efetiva.

Aqui nos cabe esclarecer que tratar da ideia de Deus e de sua realidade objetiva está diretamente relacionado ao problema da diferenciação das *ideias*¹⁴ para Descartes. Por isso, salientamos que para o filósofo as ideias compreendidas pelo pensamento podem ser (1) inatas, ou seja, puramente intelectuais e encontradas na consciência; (2) adventícias, quando produzidas externamente e chegam até a consciência; ou ainda (3) factícias, formuladas pela imaginação.

Destas ideias, umas me parecem ter nascido comigo, outras ser estranhas e vir de fora, e as outras serem feitas e inventadas por mim mesmo. Pois, que eu tenha a faculdade de conceber o que é aquilo que geralmente se chama uma coisa ou uma verdade, ou um pensamento, parece-me que não obtenho em outra parte senão em minha própria natureza (DESCARTES, 1979, p.101-102).

¹⁴ Em um primeiro momento, Descartes refere-se às ideias como os eventos mentais que possuem algum teor representativo (a ideia deveria ser ideia de algo). Somente na *Terceira Meditação* que Descartes chamará de ideia tudo o que puder ser concebido claramente pelo espírito, sejam atos voluntários ou representativos. Esta noção de ideia está presente também na primeira prova da existência de Deus. (Scribano, 2007, p.81)

Percebemos então que essas categorias de ideias não diferem quanto à sua *realidade subjetiva*, mas sim quanto ao seu teor, ou seja, sua *realidade objetiva*¹⁵. Segundo Cottingham (1995, p. 138), uma ideia “pode ser considerada do ponto de vista psicológico, como uma certa modificação na consciência, ou do ponto de vista de seu conteúdo representacional”. Para Descartes, o primeiro aspecto seria a *realidade formal* de uma ideia e o segundo seria a sua *realidade objetiva*. Ele distingue essas duas realidades não somente em relação às ideias, mas também em relação às entidades e aos objetos. Cottingham (1995, p. 138) afirma que “nesse caso, a realidade formal será a existência atual, extra-mental, ao passo que a realidade objetiva será simplesmente a existência, na mente, de um objeto do entendimento”.

Desta maneira, na *Terceira Meditação*, Descartes começa a solucionar a questão da existência de Deus e encontra a ideia inata que tem do criador. Deus, esta substância eterna, infinita e imutável, garante a correspondência de tudo o quanto conseguimos pensar e, a partir de então, existir. A própria ideia de Deus representa um efeito de realidade e não a sua causa, visto que além de ser uma ideia formal, possui realidade objetiva na mente. E mesmo que não se possa conhecer clara e distintamente a realidade formal da ideia de Deus, é possível ter acesso à realidade objetiva de Deus.

Para chegar a este ponto Descartes adiciona um princípio¹⁶ fundamental que se assemelha à luz natural, aquela mesma luz da razão vinda dos escolásticos. O filósofo afirma que certamente existe tanta realidade na causa quanto no efeito. Isso significa que sendo o ente o objeto do pensamento, é impossível pensar o nada. Visto que “o ente pode ser produzido por uma causa que tem a mesma realidade que o seu efeito (causa formal) ou que tem mais realidade que o seu efeito (causa eminente), mas o que tem menos realidade não pode produzir o que tem mais realidade” (SCRIBANO, 2007, p.86).

Sendo a ideia de Deus a única possibilidade de conter mais realidade objetiva que a realidade formal que se pode pensar, o sujeito, o eu pensante, certamente não

¹⁵ Realidade objetiva é o termo escolástico que designa o conteúdo representativo da ideia, isto é, o ser de uma coisa enquanto ele está representado pela ideia.

¹⁶ O princípio de causalidade presente na obra de Descartes refere-se a uma noção comum de que tudo o que existe deve ter uma causa. Este princípio é demonstrado na *Terceira Meditação* e será largamente utilizado pelo filósofo para elaborar as duas primeiras provas da existência de Deus.

poderia produzi-la. O que se pode ter é apenas uma ideia de substância infinita e esta, por sua vez, é o que causa a realidade objetiva no eu. Um ser finito, imperfeito, não poderia produzir a ideia de um ser infinito. Logo, a ideia de Deus só pode ter sido criada por um ser perfeito e infinito, capaz de conduzir a mente à evidência de sua existência. Citamos:

E, por conseguinte, de tudo o que foi dito antes, que Deus existe; pois, ainda que a ideia da substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser eu uma substância, eu não teria, todavia, a ideia de uma substância infinita, que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita. (DESCARTES, 1979, p.107-108)

Além da ideia de um ser finito ser derivada da ideia do infinito, Descartes afirma que essa concepção da ideia de Deus possui distinção e clareza e, portanto, só pode ser uma verdade. O filósofo Alexandre Koyré (1963, p.72) nos esclarece que em Descartes a ideia de Deus é inata uma vez que se encontra na própria natureza humana. Deste modo, o homem poderia ser definido como o ser que possui uma ideia de Deus.

Esse primeiro momento da análise da ideia de Deus corresponde à denominada primeira prova da existência de Deus. O que Descartes encontra é a própria ideia inata de Deus. Neste ponto, Deus é o próprio fundamento da verdade, visto que quaisquer representações que chegarem ao sujeito com clareza e distinção estarão garantidas por ele. Além disso, já foi extinta a possibilidade de que alguma representação clara e distinta pudesse ser na verdade falsa, uma vez que a hipótese do deus enganador também já foi eliminada.

Descartes assinala que a ideia de Deus é a mais clara e distinta de todas as ideias, de maneira que tudo que for considerado perfeito, de modo claro e distinto, só pode prover do divino, ou seja, do próprio Deus. Certamente um ser finito e imperfeito tem sua origem em um ser dotado de infinita perfeição, e não o inverso. Voltemos ao que diz Koyré (1963, p.85):

Como poderia ele saber claramente a sua própria finitude essencial e sua imperfeição, se antes não tivesse uma ideia de alguma coisa infinita e perfeita e como poderia compreender-se sem ter, ao menos, ao mesmo tempo uma ideia de Deus?

Este argumento cartesiano possui um conteúdo que serviu de especulação para muitos pensadores e filósofos. Como é possível conhecer a Deus a partir de uma realidade formal? Conforme Koyré se interroga, como é possível compreender o infinito a partir do finito? Ora, Descartes soluciona esses questionamentos de uma maneira bastante elucidativa. O filósofo afirma que uma natureza finita e limitada realmente não pode compreender uma natureza infinita. Aliás, exatamente por esse motivo, por não se poder compreender a infinitude, decorre que ela deva mesmo existir.

Mesmo que se encontre em Deus uma infinidade de coisas que eu não possa compreender, nem talvez também atingir de modo algum pelo pensamento: pois é da natureza do infinito que minha natureza, que é finita e limitada, não possa compreendê-lo e basta que eu conceba bem isto [...] para que a ideia que tenho dele seja a mais verdadeira, a mais clara e a mais distinta dentre todas as que se acham em meu espírito (DESCARTES, 1979, p. 117).

Encontra-se aí um critério de verdade absoluta que o eu pensante, sozinho, não poderia estabelecer. Logo, vimos que não foi preciso negar a limitação proporcionada pela finitude. De outro modo, podemos reconhecer que a realidade infinita é fundadora até mesmo do pensamento, que foi o meio pelo qual ela se serviu para chegar à realidade objetiva de Deus.

Para Descartes, os próprios limites da compreensão¹⁷ da mente humana em relação a Deus apontam para sua grandeza e infinitude, visto que a incompreensibilidade é a marca do infinito. Não se pode chegar ao entendimento integral das perfeições infinitas de Deus, mas isso não impede que se chegue ao entendimento de aspectos da natureza divina para que se possa afirmar que Deus existe e que isso certamente é uma verdade. Segundo Koyré (1963, p. 86), a razão cartesiana concebe o perfeito antes do imperfeito, o infinito antes do finito, a extensão antes da figura. Compreende que a ideia clara do finito implica e engloba a de infinitude.

Para Descartes, a consciência de si produz a consciência de um ser infinito. A formulação do *eu penso*, necessariamente encaminha-se para *eu penso Deus*.

¹⁷ "O verbo compreender, de fato, com a sua metáfora implícita, alude à possibilidade de encerrar na mente, e portanto de conhecer adequadamente o objeto. De Deus, ao contrário, se dirá que o entendemos, que sabemos com certeza que ele é infinito, e contudo não conhecemos nem podemos conhecer adequadamente as propriedades de um ente infinito" (SCRIBANO, 2007, p.92).

Como já mencionamos, esse encaminhamento revela claramente uma ideia inata do criador, de modo que se chega à conclusão cartesiana de que o homem é o ser que possui a ideia de Deus. Essa afirmação é constatada antes mesmo da certeza da existência do próprio corpo e do mundo externo.

Quanto a nós que passamos pela ascese catártica da dúvida, sabemos que somos e também o que somos: um ser imperfeito e finito; um ser que pensa; e mesmo: um pensamento existente, um ser cuja natureza inteira é pensar; um ser que tem uma ideia clara de si próprio e de Deus. (KOYRÉ, 1963, p.87)

Para Descartes, basta que se tenha essa ideia clara de si mesmo e de Deus para que se exista. Aliás, o filósofo ainda afirma (1979, p. 118) que não existe ideia mais certa e mais clara do que a ideia de Deus – nem mesmo as representações matemáticas são tão evidentes. Deste modo, a ideia jamais poderia advir de um espírito inferior ou imperfeito, muito menos de um gênio maligno ou enganador.

A constatação da filosofia cartesiana sobre a prova da existência de Deus é que se chega até a ela partindo da causa, ou causador da ideia, para o que significa o seu teor. Isso pressupõe que a existência de um ser infinito não pode ser criada pelo juízo, mas sim causada pelo infinito existindo em ato. O que significa que a ideia de Deus é uma ideia singular cujo teor nos obriga a distinguir entre o que pode ser causado e o que pode ser a causa. Neste caso, a causa da ideia de Deus de maneira alguma pode ser a consciência, visto que é algo externo e independente desta. Ela é a própria substância infinita. Deste modo, ao avaliar se é verdadeiro que algo exista fora de mim, devo reconhecer a importância da validade da existência de Deus.

Sendo assim, a ideia de Deus concebe a perfeição absoluta, pois a realidade objetiva que contém é a mais perfeita dentre todas as que o espírito pode conceber. Ao reunir as ideias que a substância pensante concebe, Descartes realiza a sua primeira prova da existência do Ser perfeito, partindo da realidade objetiva que o representa na mente.

2.3 A segunda prova da existência de Deus

Doravante passaremos à proposta de Descartes de uma segunda prova da existência de Deus na qual ele buscará a causa de sua própria existência. Uma vez que já se tem a ideia de que o ser infinito causa o finito, a investigação cartesiana neste momento partirá da causa do finito, ou seja, da causa do eu na posse da ideia de Deus. Citamos Descartes:

E por certo nada vejo em tudo o que acabo de dizer que não seja muito fácil de conhecer pela luz natural a todos os que quiserem pensar nisto cuidadosamente: mas, quando abrando um pouco minha atenção, achando-se meu espírito obscurecido e como que cegado pelas imagens das coisas sensíveis, não se lembra facilmente da razão pela qual a idéia que tenho de um ser mais perfeito que o meu deva necessariamente ter sido colocada em mim por um ser que seja de fato mais perfeito. Eis por que desejo passar adiante e considerar se eu mesmo, que tenho essa idéia de Deus, poderia existir, no caso de não haver Deus. E pergunto de quem tirarei minha existência? (DESCARTES, 1979, p.112).

Se na primeira prova o objetivo era mostrar que uma substância finita não poderia pensar Deus sem que ele mesmo fornecesse à mente a ideia, agora a intenção de Descartes era demonstrar de maneira mais elucidativa a sua prova da existência de Deus. Para isso, teria como base a capacidade dele mesmo produzir esta ideia, ou seja, neste caso será a própria substância pensante que possui a ideia de Deus, sem a necessidade de tê-la recebido anteriormente.

Descartes afirma que para reconhecer a realidade objetiva da ideia de um ser perfeito com atributos infinitos, é preciso que exista alguma causa cuja essência (a realidade formal) abarque essas qualidades infinitas. De acordo com o comentário de Ferdinand Alquié (1993, p. 87): “Só me conheço como finito porque tenho de alguma maneira em mim a noção do infinito antes do finito, isto é, de Deus antes de mim próprio”.

Observamos que Descartes coloca em questão na segunda prova a tese de que através da ideia de Deus podemos conhecer a nossa própria existência. E ainda, ao reconhecer todo o conceito de infinita perfeição contido na ideia de Deus, podemos reconhecer também o quão somos imperfeitos. Essa argumentação nos aponta que existe uma causa para o ser finito, causa infinita que contém todas as perfeições. Ainda sobre isso, recorreremos novamente a Alquié (1993, p. 87):

O finito não pode ser pensado senão tendo o infinito de fundo; todo o pensamento da finitude se supera em direção a Deus e descobre a ideia de Deus como condição primordial e já presente. Não é o finito como tal *que supõe o infinito*: é a consciência do finito, ou, se preferirmos, é a consciência pura e simples, é o *cogito*, é o homem [quem supõe o infinito].

Em um primeiro momento, na *Terceira Meditação*, Descartes propõe a hipótese de que ele mesmo seja o causador da sua existência. Porém, logo descarta esta possibilidade visto que o eu não compreende toda a perfeição, pois se assim o fosse certamente o teria criado de modo absolutamente perfeito, incluindo as ideias. Mas como a experiência de ser imperfeito acomete o sujeito, isso basta para que se conclua que ele próprio, substância imperfeita, não poderia ser o autor de sua existência.

Segundo Scribano (2007) essa argumentação de Descartes revela algo de novo perante a tradição. O filósofo exclui a teoria da autocausalidade do eu, pois o eu não abrange a totalidade das perfeições contidas na ideia de Deus que o ele mesmo possui. E acrescenta dizendo que se fosse possível que o eu pudesse fornecer todas as perfeições a si mesmo, certamente o faria, uma vez que a vontade conduz voluntariamente ao bem claramente conhecido. Diferente da escolástica, Descartes elabora um ponto crucial de sua metafísica no qual a causalidade faz parte da existência de Deus e, além disso, ela é um meio seguro para provar a sua existência.

Para o filósofo francês Martial Guérout (1953), a segunda prova não pode ser traduzida em um mero esclarecimento ou nem mesmo em uma tentativa de repetição da primeira. Além disso, ela não significa uma mesma maneira de esclarecer a questão da ideia de Deus ao modo dos filósofos escolásticos. Como vimos, a primeira prova estava focada na representação que temos da ideia de infinito, de modo que conseguimos identificá-lo como a própria ideia em nós do ser perfeito.

Já a segunda prova, por sua vez representa um Deus absoluto, verdadeiro em si mesmo, *cause de soi*. Portanto, sua existência não depende de modo algum da existência do sujeito, e a causalidade relaciona-se a ele mesmo, sobre o que Descartes não se questiona.

Consideramos que o essencial nesta prova pelos efeitos da existência de Deus é exatamente a alusão que Descartes faz ao princípio de causalidade. Como vimos, esse princípio obriga a encontrar uma causa que contenha tanta realidade quanto a que está contida no efeito. O efeito, por sua vez, é a substância pensante (finita) que possui a ideia de Deus, mas que não consegue conter em si a causa da realidade objetiva de Deus. Desse modo, a realidade formal do ser finito não pode transmitir uma realidade infinita à realidade objetiva da ideia de Deus.

Sendo assim, a ideia de Deus estabelece uma ideia cuja realidade objetiva aponta para uma substância infinita, que, por causa do princípio de causalidade, não pode ter sido produzida pelo pensamento, que é finito. Uma realidade objetiva não pode compreender outra realidade objetiva. Concluímos então que apenas uma realidade formal pode produzir a ideia de Deus.

Neste momento, retomamos um ponto já mencionado na tentativa de esclarecê-lo um pouco mais. A tese principal proposta por Descartes é que seria impossível conceber a ideia de finitude se a mente não possuísse antecipadamente a noção de infinito. Ethel Rocha (2000, p. 12) elucida que:

Admitindo ainda como Descartes, a distinção entre conhecer e compreender parece, que podemos afirmar que a substância finita conhece que Deus tem infinitas propriedades infinitas embora não necessariamente as compreenda.

Deste modo, se o eu pudesse conter todas as perfeições de que pode ter ideia, certamente o faria. Mas ocorre que ele se sabe imperfeito e desta forma, não pode ser o autor de seu próprio ser.

Como sabemos, Descartes assinala que só podemos conhecer as propriedades da infinitude, sem compreendê-la. Ao reconhecer essa impossibilidade de compreensão, sabemos que Deus existe. A ideia de Deus nesta prova nos ensina que não somente existe uma causa para o ser, mas também que esta causa contém em si todo o tipo de perfeição.

Scribano (2007, p.102) afirma que a insistência de Descartes ao inserir nas duas provas *a posteriori* a ideia de Deus e a noção de causa de si mesmo [*causa sui*] decorre de sua vontade de enfrentar e resolver, a seu modo, a questão relativa à

passagem de uma realidade finita (incluindo o eu) à uma realidade infinita e perfeita, que é a de Deus.

Para Descartes esta questão não está resolvida no cerne da teologia tomista, visto que toda teologia que partiu de uma condição finita para provar a existência de Deus não realizou efetivamente a demonstração de que a causa do finito é o infinito. Segundo Scribano (2007, p. 103), já as provas cartesianas se desfazem desse problema.

A primeira porque assume como ponto de partida um efeito infinito, a realidade objetiva da ideia de Deus; a segunda porque, partindo de um efeito infinito, o eu, graças a noção de *causa sui* e à presença da ideia de um Deus, supera a desvantagem inicial, devido à tese de que a causa primeira, tendo produzido a si mesma, se dará também todas as perfeições de que tem ideia e será, portanto, infinitamente perfeita.

Assim, Descartes demonstrou que Deus existe, devido à existência no eu da ideia clara e distinta de Deus. Sendo esta a mesma ideia que outrora garantiu que Deus não é enganador, visto que o engano demonstra que existe algum defeito e Deus, Ser perfeito, não o possui.

Deus, a substância de potência infinita, teria o poder de levar a mente ao erro, mas jamais o fará, pois é um Ser verdadeiro. Sua veracidade decorre de sua infinita potência e o engano revelaria um sinal de fraqueza. “Pois embora pareça que querer enganar seja um sinal de sutileza, ou de potência, todavia querer enganar testemunha fraqueza ou malícia. E, portanto, isso não pode se encontrar em Deus”(DESCARTES, 1979, p. 115).

Então, para Descartes tudo o que o eu pode saber deve ter uma causa ou advir de algo, visto que o eu é uma substância imperfeita e incompleta. Disso decorre que, para que exista, deve necessariamente, haver uma substância que o tenha criado, ou seja, um ser completo e perfeito.

Desta maneira o filósofo demonstra a existência de Deus para justificar a certeza da validade do pensamento e conseqüentemente, da existência do eu pensante. A relevância dessa prova se deve ao fato de que apenas quando a substância infinita é confirmada é que se pode ter a certeza da existência de outras coisas.

2.4 A terceira prova da existência de Deus: o Argumento Ontológico

Até aqui, concluímos que a proposta de Descartes de provar a existência de Deus recorrendo ao princípio de causalidade é de suma importância para a compreensão da filosofia cartesiana. Isso se deve ao fato de que somente após comprovar a existência de Deus, a própria existência do eu e a existência das coisas materiais pode ser garantida. Sendo assim, chega-se à conclusão de que o *cogito* não está solitário, ou seja, existe algo fora da mente, o mundo externo.

A terceira prova da existência de Deus proposta por Descartes é a prova considerada *a priori*. Diferente das duas provas anteriores, nesta o filósofo não encontra uma conclusão mediante a existência do eu e da ideia no eu, mas sim na própria essência de Deus.

Esta prova tornou-se largamente conhecida como “argumento ontológico”¹⁸ na terminologia do filósofo Immanuel Kant, porém sua origem está na filosofia de Santo Anselmo¹⁹. Ressaltamos que neste trabalho nos deteremos no que foi proposto por Descartes no texto das *Meditações*.

Na *Quinta Meditação*, Descartes busca demonstrar como a existência é objeto da essência visto que não se tem a ideia da essência de Deus sem que se perceba no mesmo momento a veracidade da existência do Ser infinito. Para tanto, Descartes descreve a existência como uma natureza comum e simples que pode ser aplicada tanto às coisas corpóreas quanto à mente ou espírito.

Cottingham (1995, p. 63) afirma que para alcançarmos a primeira verdade da metafísica cartesiana, “penso, logo existo”, precisamos entender o que é a existência. E nos esclarece que na prova da existência de Deus contida nesta meditação, a existência é abordada como uma propriedade, “a qual deve ser atribuída a Deus, definido como a soma de todas as perfeições”.

¹⁸O termo “argumento ontológico” deve-se na verdade a Kant, que destacou um tipo especial de prova da existência de Deus, segundo a qual “se faz abstração de toda experiência” e a existência de um ser supremo é “inferida a priori somente dos conceitos”; sem antecipar o título “ontológico”, Descartes, no entanto diferencia de forma nítida a sua própria prova a priori, dada na *Quinta Meditação*, do argumento bastante diferente, a posteriori ou causal, que dá na *Terceira Meditação* (COTTINGHAM, 1995, p. 23).

¹⁹Uma versão do argumento ontológico fora dado muitos séculos antes por Santo Anselmo (1033 – 1109) que sustentara a ideia de que um ser ‘em relação ao qual nada de maior se pode conceber’ tem necessariamente que existir, não só em nosso pensamento, mas na realidade (COTTINGHAM, 1995, p. 23).

Para compreendermos o que Descartes menciona como essência, recorremos novamente a Cottingham, que nos aponta que os esclarecimentos destes dois conceitos (essência e existência) utilizados por Descartes são imprescindíveis para a compreensão da terceira prova. Sendo assim, Cottingham (1995, p. 63) afirma que a noção de essência provém do conceito de causa formal, cunhado por Aristóteles, que especifica a forma, “a essência de uma coisa ou o que ela é para ser algo”.

Descartes utiliza esse conceito aristotélico para ilustrar a sua teoria das ideias. Sendo que uma ideia é “um elemento mental, uma modificação em meu pensamento; mas tem também um aspecto representativo – as ideias são como imagens, ou como se fossem imagens de coisas” (Cottingham, 1995, p. 77). Desta maneira, podemos afirmar que a noção de natureza ou essência imutável que Descartes emprega é de grande valia para a construção da sua versão do argumento ontológico na forma de terceira prova da existência de Deus.

Esclarecidos os principais conceitos iniciais da formulação da terceira prova, podemos verificar como Descartes queria demonstrar que as essências são verdadeiras, assim como as ideias matemáticas.

Verifico claramente que a existência não pode ser separada da essência de Deus, tanto quanto da essência de um triângulo retilíneo não pode ser separada a grandeza de seus três ângulos iguais a dois retos ou, da ideia de uma montanha, a ideia de uma vale; de sorte que não sinto menos repugnância em conceber um Deus (isto é, um ser soberanamente perfeito) ao qual falte existência (isto é, ao qual falte alguma perfeição), do que conceber uma montanha que não tenha vale. (DESCARTES, 1979, p.125)

A própria ideia de extensão que poderia ser claramente identificada havia sido posta em dúvida antes dos critérios de clareza e distinção terem sido evidenciados. Quando a veracidade da existência de Deus foi demonstrada na *Terceira Meditação*, a ideia de extensão retomou a sua posição de verdade absoluta. Sendo assim, o questionamento feito por Descartes na *Quarta Meditação*, de como poderia se enganar se quem o criou não foi um Deus enganador, é facilmente respondido por meio de duas faculdades mentais, a saber, o entendimento e a vontade.

Essas duas faculdades foram também criadas por Deus, de modo que não pode haver erro ou engano ao utilizá-las. O que pode sim levar ao erro – e isso Descartes procura ressaltar e questionar a cada meditação – é o julgamento, que é

uma atividade humana. Por ser uma substância finita o homem não pode ser perfeito e deste modo o juízo representa algo que provém da limitação e da imperfeição humana. Deixando de lado o juízo, como Descartes o faz na *Terceira Meditação*, só se pode intuir (com a vontade e o entendimento) a existência da ideia de Deus.

O próprio método do exercício da dúvida pode ser explicado como um caminho para se chegar às ideias que subsistem a um tipo de juízo contrário, ou seja, que já não parte do senso comum, mas sim de uma elaboração metafísica. Isso significa que a faculdade do entendimento vem antes da própria vontade. Desse modo, o argumento ontológico e as representações matemáticas estão alinhados com as conclusões da *Terceira* e da *Quarta Meditação*, conforme podemos observar na citação abaixo:

E o que, aqui, estimo mais considerável é que encontro em mim uma infinidade de ideias de certas coisas que não podem ser consideradas um puro nada, embora talvez elas não tenham nenhuma existência fora de meu pensamento, e que não são fingidas por mim, conquanto esteja em minha liberdade pensá-las ou não pensá-las; mas elas possuem suas naturezas verdadeiras e imutáveis (DESCARTES, 1979, p. 98).

Como já mencionamos, tudo o que for percebido como evidente verdade pelo espírito necessariamente deve ter uma existência. Esta, por sua vez, também deve estar contida nas ideias consideradas claras e distintas, como as representações matemáticas e a existência de Deus. Nos dois casos, os critérios de clareza e distinção são utilizados como critério de verdade universal, conforme propôs Descartes na formulação das premissas da terceira prova, as quais explicitaremos abaixo por meio da formulação de López (1976, p. 107):

- a) Premisa mayor. Lo que clara y distintamente concebimos como próprio de La naturaleza, esencia e forma inmutable y verdadera de alguna cosa puede predicarse de ésta con toda verdad.
- b) Premisa menor. Es así que clara y distintamente concebimos que la existencia ES propia de La verdadera e inmutable naturaleza divina; porque: 1 – La Idea de Dios, representativa de La verdadera e inmutable naturaleza divina, contiene el conjunto de todas las perfecciones; 2 – y puesto que La existencia es una perfección; 3 – La existencia es propia de la Idea de Dios, y, por lo mismo, de La verdadera e inmutable naturaleza divina.
- c) Conclusión. Luego podemos afirmar con verdad que Dios existe.

Verificamos através da organização proposta por López (1976), que Descartes traz na premissa maior a ideia de Deus (Ser infinitamente perfeito, fruto de uma realidade objetiva infinita) que existe no sujeito. Na premissa menor, Descartes propõe a definição de existência, que é perfeita, visto que uma realidade objetiva só pode advir (ser causada) por um ser cuja ideia dessa realidade já exista de modo formal. Assim, somente Deus poderia causar a realidade objetiva de sua ideia. A conclusão representa uma dedução das premissas anteriores: Deus, o ser infinitamente perfeito, existe.

A partir de então, Descartes aponta que caso alguém viesse a negar a existência de Deus, estaria caindo em contradição com a própria definição do Ser infinito. Seria como pensar em uma montanha sem vale, pois mesmo que consigamos conceber a ideia de uma montanha separada da ideia de vale, isso não significa que ela exista. O que Descartes adverte, nesse ponto é que não se pode separar a essência da existência. E principalmente no caso da ideia de Deus, a sua essência implica também em nós a sua existência.

Segundo Guérout (1953), existe aí necessariamente uma trama que une a essência e a existência e que afeta uma imposição ao nosso espírito. Além disso, Guérout (1953, p. 351) nos aponta que com a terceira prova Descartes procura fazer com que o conhecimento de Deus atinja um grau mais intuitivo, deixando de lado a pura lógica.

Podemos observar através desta terceira prova que o homem não compreende em sua liberdade a facilidade para pensar que Deus é sem existência. Isso se deve ao fato de que a prova foi elaborada nos moldes dos teoremas matemáticos. Deus é um ente perfeito, soberano e sua existência deve ser intuída através de sua definição, assim como intuimos da definição de um elemento geométrico as suas características.

Segundo Scribano (2007, p.132) o papel que no teorema geométrico é desempenhado pela definição da figura, na demonstração da existência de Deus é desenvolvido pela definição de Deus. O que demonstra uma tentativa de aproximação de Descartes à matemática que Aristóteles havia colocado no patamar de uma ciência na qual o conhecimento adquirido cientificamente era perfeito. Scribano (2007) afirma ainda que ao demonstrar a existência de Deus deste modo,

ou seja, utilizando as aproximações com as provas matemáticas, Descartes realizou uma demonstração na qual assumiu como premissa a causa *a priori*. O que já mencionamos ser diferente das provas anteriores, nas quais Descartes seguiu em busca da causa da ideia de Deus como efeito, que por sua vez seguia a uma causa, sendo considerada *a posteriori*.

Podemos esmiuçar ainda essa analogia da terceira prova com a matemática voltando ao exemplo do triângulo que Descartes menciona na *Quinta Meditação*. Para tanto, recorremos ao comentário do filósofo Ferdinand Alquié (1969, p.89-90):

Nas ciências matemáticas, eu posso enunciar com verdade o que é o círculo, o que é o triângulo, sem começar por saber se existe no mundo um triângulo ou um círculo. Do mesmo modo, a prova ontológica estabelece a existência de Deus simplesmente a partir da sua essência: ela deve, portanto, observa Descartes, passar 'pelo menos tão certa' como as verdades matemáticas.

Com isso vimos mais uma vez que não há como conceber a existência de Deus separada de sua essência, pois elas estão indissoluvelmente ligadas. Sendo assim, a validade das ideias matemáticas pode ser comprovada a partir da validade da ideia de Deus, que é inata.

A formalização deste argumento ontológico fez com que muitos objetores ao pensamento cartesiano se manifestassem. Caterus foi o primeiro a escrever sobre a semelhança entre a terceira prova cartesiana e a ideia da existência de Deus para a tradição teológica. Na objeção de Caterus se recorre à filosofia de Santo Anselmo, que por sua vez havia sido contradita por São Tomás de Aquino que propôs que não poderia existir nada fora do pensamento. Mesmo que a definição de Deus faça com que pensemos que ele existe, ele não precisa necessariamente existir fora da consciência.

Na resposta da objeção de Caterus Descartes afirma que o texto da *Quinta Meditação* não pode estar compreendido na crítica de São Tomás. Scribano (2007, p.134) defende ainda que na meditação citada já havia uma neutralização da crítica tomista que Caterus retomou, conforme podemos comprovar abaixo:

Embora eu conceba Deus com a existência, parece que por isso não se segue que haja algum Deus que exista; pois meu pensamento não impõe necessidade às coisas [...] do simples fato de eu não poder conceber Deus sem existência, segue-se que a existência é inseparável dele e, portanto que ele existe verdadeiramente; não que meu pensamento possa fazer que

isso seja assim e que imponha às coisas alguma necessidade; mas, ao contrário, porque a necessidade da própria coisa, a saber, da existência de Deus, determina meu pensamento a concebê-lo dessa forma (DESCARTES, 1979, p.133).

O que Descartes deseja expor nesta meditação, quando confere a Deus a existência, é que existem ideias que se impõem ao pensamento, como por exemplo, a essência de um triângulo. Esta nos vincula impositivamente a pensar seus ângulos e suas retas. Assim também acontece com a essência de Deus, que nos força a pensar sua existência. De modo que essas ideias são inatas, seu conteúdo não pode ser modificado a esmo. Ao invés disso, seus significados se impõem ao espírito, visto que possuem uma natureza verdadeira e imutável. E é por isso que a existência de Deus não está apenas ao nível do pensamento, ao passo que carrega em si a própria existência.

Scribano (2007, p.135) afirma que somente diante desses motivos esta prova *a priori* pode ser estabelecida, uma vez que a teoria inatista já se encontra bem desenvolvida. E ainda salienta que a analogia feita por Descartes entre as representações matemáticas e a demonstração *a priori* da existência de Deus permitiram realizar de fato a sua intenção: construir um novo argumento para necessidade da fundação da metafísica e da física (SCRIBANO, 2007, p.136).

Ao insistir em analisar o problema da existência de Deus, Descartes procura esclarecer o valor da consciência, visto que ao investigar a existência do Ser infinito se depara com a ideia que possui dele, mas que não provém de seu próprio eu. Deste modo, a ideia de Deus está no eu pensante como a marca do artesão em sua obra.

Koyré (1963) afirma que na filosofia cartesiana a certeza que se tem na razão é baseada na confiança racional que se tem da ideia de Deus. O sujeito, ser pensante, por confirmar em si mesmo a veracidade da ideia de Deus, pode se utilizar da razão para distinguir entre ideias claras e aquelas que poderiam conduzir ao erro. Estas últimas, advindas da percepção sensível e permeadas de obscuridade, não poderão mais enganá-lo. Assim, concluímos que o sujeito além de *res cogitans* é igualmente *res extensa*. E é exatamente sobre essa distinção que discutiremos a seguir.

2.5 A distinção real e a união substancial

Somente depois de esclarecida a ideia da existência de Deus nas três provas propostas por Descartes é que podemos recuperar a ideia da distinção real entre corpo e alma que havia ficado em suspenso na *Segunda Meditação*.

Neste momento, a confiança da existência divina garante que corpo e alma, ao serem concebidos de modo claro e evidente, como duas substâncias distintas, são certamente o que se pode conhecer da natureza sujeito. Já sabemos que a natureza da alma, do eu pensante, é concebida como completa mesmo sem o corpo, por causa do pensamento. Agora, sabemos também que o corpo é idealizado como uma coisa completa independentemente da alma, sendo que a extensão é o que possibilita que se conheça o corpo separado da alma.

Sendo assim, a realidade do mundo externo também está fundada a partir da existência de Deus, pois, como já vimos, caso a percepção que temos do mundo fosse ilusória estaríamos admitindo que Deus nos engana. Porém, sabemos que o erro e o engano não fazem parte da compreensão da ideia de Deus.

Scribano (2007, p. 146) nos aponta que uma vez que a veracidade divina garante a verdade das ideias claras e distintas, “podemos finalmente afirmar que não apenas para o meu conhecimento, mas também na ordem das coisas, a mente e o corpo são duas substâncias distintas”.

Recordemos a existência de duas faculdades do intelecto: o imaginar e o sentir. O intelecto pode apreender o mundo corpóreo por meio da imaginação e da percepção nos sentidos que são percebidos pelo corpo. Deste modo, o corpo atesta a existência dos sentidos e sua verdade no pensamento é garantida por Deus.

A faculdade de imaginar, que existe em mim e da qual vejo por experiência que me sirvo quando me aplico à consideração das coisas materiais, é capaz de me persuadir da existência delas: pois quando considero atentamente o que é a imaginação, verifico que ela nada mais é que uma aplicação da faculdade que conhece ao corpo que lhe é intimamente presente e, portanto, que existe. (DESCARTES, 1979, p. 129 – 130)

Uma vez que as ideias claras e distintas se aplicam também às coisas corpóreas, a existência do corpo pode ser verificada, visto que é referida à imaginação como a faculdade do pensamento que possui relação com o corpo.

Utilizando-se dos critérios da clareza e da distinção, Descartes afirma que a extensão, *res extensa*, só pode ser atribuída ao mundo material por ser concebida através destes critérios.

Ao referir-se ao sujeito como uma alma que pensa Deus e que possui um corpo, Descartes encontra-se em um dualismo radical. Vejamos o que ele diz:

De um lado, tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro modo, tenho uma ideia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser e existir sem ele (DESCARTES, 1979, p. 134).

Entendemos que Descartes compreende a sua existência da alma sem nenhuma relação com a *res extensa*, isto é, com seu corpo. Visto que o sujeito não pode ser extenso em si mesmo, a *res cogitans*, o eu pensante, não depende da extensão. O sujeito não é um corpo e sim ele possui um corpo. Isso significa que o eu é ainda mais perfeito do que a razão o pode conceber. Sobre isso, Koyré (1963, p. 90) afirma que o sujeito é compreendido por liberdade e espírito. “Ora, o espírito nada tem de comum com a matéria, ou seja, com a extensão. Não há nada que o ligue a esta”. Desta maneira, somente pela alma racional se podem diferenciar os homens dos outros animais, pois no homem coadunam o pensamento e a extensão.

Seguindo, na *Sexta Meditação* Descartes propõe que o corpo pode ser unido de modo particular à mente, fazendo com que o sujeito saiba que possui um corpo. Por exemplo, o local das percepções aprazíveis e dolorosas em um corpo particular é considerado uma causa suficiente para declarar a posse deste corpo. O que significa que a relação entre corpo e alma, cujo intelecto havia julgado como substâncias completamente distintas, pode sim existir. Estas substâncias estão ligadas por Deus, o que se constitui como uma união substancial. Citamos:

A natureza me ensina que não somente estou alojado em meu corpo assim como um marinheiro está num navio, mas que me encontro estreitamente conjugado a ele, e, por assim dizer, a ele misturado, de tal modo que eu e o corpo formamos uma só unidade. (DESCARTES, 1979, p. 144)

Cottingham alega (1995, p.144) que ao afirmar essa unidade, Descartes inova seu próprio pensamento, visto que anteriormente havia insistido na oposição radical

entre corpo e alma. Tal afirmação nos dá indícios de que a experiência sensorial do sujeito se deve ao fato de que existe essa união substancial.

Na tentativa de explicar como podem duas substâncias diferentes se unirem para formar o ser humano, e uma vez que no texto das *Meditações* Descartes discorre sobre a distinção real destas substâncias, compreendemos a necessidade do filósofo de desenvolver a noção desta união substancial posteriormente no *Tratado das Paixões* [1649]. Entretanto não nos deteremos na leitura desta obra e no desenvolvimento desta teoria, visto que nosso trabalho refere-se ao sujeito, ser pensante, apenas no *cogito* formulado por Descartes no texto das *Meditações*.

Porém, sabemos que a noção de união substancial proposta por Descartes é de suma importância para a compreensão de seu pensamento. Diversos autores, além dos próprios objetores à Descartes, empreenderam suas obras na tentativa de discorrer sobre o dualismo cartesiano. Nesse sentido, a formulação do *cogito*, mesmo tendo sido alvo de muitas críticas pelos filósofos pós-cartesianos, sabemos que é o fundamento da filosofia e da ciência moderna, bem como posteriormente do sujeito do inconsciente formulado pela Psicanálise.

Para o psicanalista Serge Cottet (1997), unir os termos sujeito e inconsciente não parece ser fácil, uma vez que a noção filosófica de sujeito, formulada por Descartes, traz em si a marca da consciência, visto que o eu pensante cartesiano é entendido como o lugar das representações e fundamento reflexivo da filosofia.

A inauguração do conceito de inconsciente proposto pela Psicanálise descentra o sujeito do protagonismo filosófico, retirado de sua ancoragem a partir do saber. Partindo de uma leitura lacaniana do que Sigmund Freud propôs ao elaborar as bases para a Psicanálise é que encontraremos a relação do sujeito do inconsciente com o sujeito da ciência.

A partir do próximo capítulo, investigaremos então a proposição lacaniana da correlação entre o sujeito da psicanálise o sujeito da ciência. Assim pretendemos, através da interpretação de Alexandre Koyré, acompanhada por Lacan, dando prosseguimento ao nosso estudo acerca da relação entre a Psicanálise e a filosofia cartesiana.

Capítulo 3 - Do *cogito* cartesiano ao sujeito da psicanálise

O sujeito inconsciente de Lacan não se separa jamais de um apoio essencial tomado sobre o *cogito* cartesiano. Lacan nos reconduz a Descartes: seu percurso filosófico resta suspenso à uma questão concernente à epistemologia da psicanálise (1994, VII).

Nos capítulos anteriores dedicamo-nos ao estudo dos principais conceitos da filosofia de Descartes que importam para a proposição da noção de sujeito do inconsciente para a psicanálise lacaniana. Afirmamos isso pelo viés da leitura de elementos dispostos nos textos do *Discurso do Método* e das *Meditações Metafísicas*, inclusive à luz do período histórico-filosófico no qual ela se desenvolveu. O *cogito* cartesiano é, para o psicanalista Jacques Lacan, o ponto de passagem pelo qual vão se ordenar as relações da Psicanálise com a Filosofia, com a ciência e com a lógica. A partir do *cogito* cartesiano Lacan estabelece seu próprio conceito de sujeito da psicanálise. Trata-se de observar a articulação entre o discurso filosófico, o discurso científico e a Psicanálise. Desse modo, Lacan propõe uma epistemologia do sujeito. O texto que mais se integra na proposição da epistemologia do sujeito é denominado *A Ciência e a Verdade*.

No texto *A Ciência e a Verdade* (1965), Jacques Lacan alega que Sigmund Freud encontrou no cientificismo de sua época terreno fértil para a invenção da Psicanálise. A Psicanálise busca interrogar esse sujeito no qual o pensamento é condição para sua existência. A divisão ou clivagem que Freud introduz com a noção de inconsciente revela que a concepção de sujeito inaugurada pelo discurso científico sustenta-se a partir de um rechaço da cisão que lhe é constitutiva, da maneira demonstrada pela teoria freudiana. A este respeito, Lacan afirma:

Dizemos, ao contrário do que se inventa sobre um pretendo rompimento de Freud com o cientificismo de sua época, que foi esse mesmo cientificismo que conduziu Freud, como nos demonstram seus escritos, a abrir a via que para sempre levará seu nome (Lacan, 1998, p. 871).

A questão inicial de Lacan é a de associar o estatuto do inconsciente freudiano ao discurso científico. Isso significa que, para Lacan a descoberta do inconsciente freudiano deve ser vista como tributária das condições instauradas pelo modelo científico em vigor no século XIX e no início do século XX. Sua proposta é confrontar a práxis psicanalítica às necessidades da epistemologia.

Nesse sentido ele deveria operar o trabalho de redução epistemológica própria a constituir um conceito suficiente de seu objeto. Contudo em uma revirada toda própria, Lacan propõe a necessidade epistemológica da psicanálise a partir da noção de sujeito e não de objeto da ciência. E a referência para tal proposição é o *cogito* cartesiano. Revirada toda própria de uma subversão epistemológica na qual a psicanálise passa a se relacionar com a ciência pelo via do sujeito e não do objeto. A sua escolha nesse texto é precisamente um momento específico do sujeito, aquele cujo advento se dá no século XVII.

Descartes introduz o conceito de *cogito* a partir do método que advém da dúvida inicial. Para tanto, deixa de lado o que fora apreendido através dos sentidos – motivo de erro e engano – e afirma que somente o pensamento racional pode alcançar a verdade do conhecimento.

Como vimos anteriormente, Descartes aponta que a ciência necessita de uma metafísica na qual se fundamentar. Esta afirmação, posteriormente, foi percebida e corroborada por Koyré, afirmando que as revoluções científicas foram “amparadas e precedidas de revoluções espirituais”. Fato que Koyré nos explica do seguinte modo:

Para conhecer o real devemos começar por fechar os olhos, tapar os ouvidos, renunciar ao tato, devemos, ao contrário, nos voltar para nós mesmos e procurar em nosso entendimento as ideias que sejam claras para ele. É assim que encontramos os fundamentos da ciência natural e descobrimos a linguagem que a natureza fala. E é nessa linguagem – a da matemática – que a natureza responderá às questões que, em suas experiências, a ciência poderá lhe fazer. Não há algo de estranho nisso? E até de extremamente pouco crível e paradoxal? (KOYRÉ, 1991, p. 84).

O que pode haver de paradoxal na tese de Koyré sobre a constituição do sujeito moderno é que, ao considerar que a natureza pode ser compreendida em caracteres matemáticos, a ciência acaba por definir o “real como impossível” (1991, p. 84). Koyré dá o exemplo de que a lei da inércia deriva da experiência e da observação, embora ninguém jamais tenha conseguido enxergar um movimento de inércia pelo simples fato de que “esse movimento é inteira e absolutamente impossível” (1991, p. 88). Então, o *cogito* cartesiano é o ponto inicial para uma explicação lógica do real pelo impossível, pois une o fundamento da ciência à certeza do sujeito.

No artigo *Lacan e Descartes: a tentação metafísica*, Joël Sipos comenta o texto *A Ciência e a Verdade* e esclarece a problemática lançada por Lacan ao propor que o sujeito da ciência é o *cogito* cartesiano e, mais ainda, que o “sujeito” freudiano, em sua relação à ciência se articula ao *cogito* qualificado de sujeito da ciência. Fora do texto lacaniano essa articulação não faz sentido. Pois não faz sentido no campo epistemológico que o *cogito* seja o sujeito da ciência, nem que haja “*sujeito*” freudiano e, mais ainda, articulado à ciência. E é neste ponto em que o sujeito do *cogito*, correlativo ao sujeito da ciência, é igualmente o sujeito sobre o qual a psicanálise opera.

Segundo Joël Sipos (1994, p. 11), Lacan retoma os textos de Freud da *Ichspaltung* e os textos da segunda tópica para aventar a hipótese de que Freud dispõe não de um aparelho psíquico, mas de uma *divisão do sujeito*. Concordando ou não essa é a tese: o “sujeito” freudiano é a própria divisão do sujeito. O sujeito dividido se constitui da mesma fronteira que traz coerência ao sujeito da ciência. Assim, sujeito da divisão (freudiano) e sujeito da ciência (cartesiano) não são idênticos, mas se fundam cada qual em uma posição oposta do mesmo limite constitutivo.

Sendo assim, o sujeito que se revela por meio da dúvida cartesiana é um sujeito dividido que integra uma realidade, devendo sua apreensão ao significante. Aqui nos cabe dizer que o termo significante, retomado por Lacan da obra do linguista Ferdinand de Saussure, se constitui como um conceito essencial para a Psicanálise lacaniana.

A partir da Linguística moderna, com Saussure, houve gradualmente a compreensão, por parte das ciências humanas, de que a linguagem antecede a constituição do sujeito, e possui certa autonomia em relação aos seres que dela se servem e nela se estruturam. Lévi-Strauss (2011, p.29) escreve, acerca da autonomia da função simbólica, que “a linguagem é uma realidade autônoma [...]; os símbolos são mais reais que aquilo que simbolizam, o significante precede e determina o significado”. A Psicanálise lacaniana se apropria de tais postulados para avançar na proposição do inconsciente como hipótese de trabalho.

Percebemos em Lacan um forte apelo ao estudo das relações entre a hipótese do inconsciente e as investigações da Linguística. O signo linguístico, conforme Saussure o instituiu, possui uma parte ligada ao significado e outra parte que corresponde ao significante. O significado é referente ao conceito ou à ideia que está sendo representada. A outra parte, aquela ligada ao significante, é o som (ou imagem acústica), o suporte material, traço mnemônico que refere o sujeito ao conteúdo significado. Logo, em Saussure o signo é um significado representado por um significante.

Para a Psicanálise de orientação lacaniana, a ideia que está sendo significada, representada pelo significante, não é quem governa a função simbólica, entretanto é o próprio significante que exerce esta função regente e assim determina o sujeito. Como já mencionamos, a relação entre significante e significado não está na ordem de uma representação, mas de uma ligação arbitrária. Lacan radicaliza a autonomia desta ligação arbitrária apontando a cadeia significante como função independente ao significado.

Através das críticas ao cientificismo biológico de Freud sobre uma teoria do eu e da representação, que Lacan relacionou o inconsciente a uma teoria da determinação do significante sobre o sujeito. Para formular essa noção de sujeito, Lacan recorre, conforme verificamos em sua obra, a Koyré e seus estudos sobre o pensamento científico e o *cogito* cartesiano.

Assim sendo, o sujeito concebido por Descartes (*cogito ergo sum*) como articulação entre o ser e o pensar não permite o acesso àquilo que não passar pela consciência. Dessa maneira uma leitura retrospectiva de Descartes revela a supressão do que a Psicanálise articula como sendo a sua origem, isto é, o sujeito do inconsciente. A hipótese da Psicanálise é que existe algo inacessível pela consciência, que não deixa de ser o sujeito, na medida em se pode falar desse conteúdo inacessível, tornando-o enunciado. Segundo o filósofo Vladimir Safatle (2000, p. 3), o valor da psicanálise encontra-se na percepção de que uma ciência da subjetividade seria, fundamentalmente, uma “lógica da enunciação”. Ou seja, há

uma divisão essencial conferida pela linguagem onde o resultado é um sujeito²⁰ que, diverso da formulação cartesiana, ele é onde não pensa e pensa onde não é:

Uma regra de pensamento que deva apoiar-se no não pensamento como o que pode ser a sua causa, eis com o que nos confronta a noção de inconsciente. Só em conformidade com o fora do sentido das palavras sou como pensamento. Meu pensamento não se regula segundo minha vontade, agregue-se ou não por desgraça. (Lacan, 1968-1969, p. 13).

O sujeito cartesiano assinala que a consciência é o lugar do saber, da verdade, enquanto o sujeito freudiano é o local do que não se revela, permanece inacessível, ou seja, inconsciente. Notamos aqui que as concepções de subjetividade são distintas, visto que Freud desloca o eu do campo da consciência para o campo do inconsciente.

²⁰Lacan explicita esta visão em *A Instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud* ([1957] 1998), quando fala na introdução da função do sujeito e acrescenta algo ao *cogito*: "penso onde não sou, logo sou onde não penso" (p. 521).

3.1 O Outro da Psicanálise e o Deus cartesiano

Descartes elabora algo que também será essencial para a fundamentação do conceito de sujeito da Psicanálise. O sujeito dividido entre o enunciado e a enunciação, o saber e a verdade, é marcado por um Deus que garante a sua existência, postulado por Descartes no texto das *Meditações*. Como sabemos, o *cogito* é verdadeiro no momento em que o sujeito pensa. Deste modo, a existência é instável, dura o tempo em que se pensar. Por isso, conforme trabalhamos no capítulo anterior, Descartes precisa elaborar as provas da existência de Deus para este garantir a existência do sujeito. E é neste momento que o *cogito* encontrará um fundamento de cientificidade, pois Descartes relega ao ser infinito, perfeito, o divino, o trabalho de afiançar as verdades eternas. Para Lacan, o Deus cartesiano é o suposto saber:

É aí que se coloca a questão das verdades eternas. Para assegurar-se de que não há de modo algum diante dele um Deus enganador, lhe foi preciso passar pelo meio de um Deus – não é aliás tanto assim de ser perfeito que se trata em seu registro, mas de um ser infinito. Será que Descartes permanece então agarrado, como sempre ocorreu até então, à exigência de garantir toda busca de ciência, por isso que a ciência atual existe em alguma parte, num ser existente que se chama Deus? – quer dizer, por isso, que Deus seja suposto saber? (LACAN, 1998, p. 213).

É na *Terceira Meditação* que Descartes encontra um garantidor para a sua própria existência. O filósofo Vladimir Safatle (2000, p. 13) assinala que “Deus é o operador retroativo da metamorfose do tempo”. Ou seja, Deus é o ser que irá costurar os instantes do pensamento e da existência em um único tempo, o que tornará possível que o sujeito possua uma identidade, e seja identificado como uma substância pensante.

Segundo Safatle (2000, p. 14), Descartes acabou sendo o responsável por originar dois conceitos essenciais à construção da psicanálise: “a estrutura evanescente do sujeito e a ultrapassagem forçada dessa estrutura através do apelo a um Outro (Deus) que, na verdade, aparece na suposição de sujeito suposto saber”. O Outro²¹ representa o local no qual o sujeito precisará se apoiar para existir.

²¹ O termo outro foi utilizado por Lacan para designar um lugar simbólico – o significante, a lei, a linguagem, o inconsciente, ou, ainda, Deus – que determina o sujeito, ora de maneira externa a ele, ora de maneira intra-subjetiva. Pode ser escrito com maiúscula, opondo-se então ao outro com letra minúscula como outro

E é exatamente o que Descartes buscou ao localizar Deus como o criador de seu pensamento e consequentemente de sua existência.

Baas e Zaloszic (1996) afirmam que ao falar do Deus cartesiano, podemos inferir que está implícita a formulação do *cogito*, visto que a compreensão da existência de Deus está relacionada à compreensão do eu pensante, a *res cogitans*.

Com o propósito de afastar a hipótese dupla do Deus enganador e do gênio maligno, ou seja, com vistas a estabelecer a verdade das idéias claras e distintas, o *cogito* atribui-se como primeira tarefa, provar a existência de Deus. Mas a própria prova põe tais idéias em funcionamento, como se sua verdade já estivesse assegurada (BAAS; ZALOSZIC, 1996, p. 51).

Sendo assim, o eu pensante encontra em Deus a segurança do seu pensamento e, além disso, por intuição, sabe que a própria ideia de Deus o fez chegar até essa conclusão, alcançando a primeira certeza. Lacan (1998), por sua vez, alega que o Deus cartesiano é o Outro da psicanálise. Ambos garantem a certeza da existência e se prestam à garantia de alguma verdade.

Posso apenas indicar a consequência prodigiosa que teve esta recolocação da verdade nas mãos do Outro, aqui Deus perfeito, cujo negócio é a verdade, pois o que quer que ele tenha querido dizer, sempre será verdade – mesmo que ele dissesse que dois e dois são cinco, isto seria verdade (LACAN, 1998, p. 39).

Deste modo, Lacan equivale o Deus cartesiano, ser infinito e perfeito e o Outro da psicanálise, tesouro dos significantes, a um correlativo do sujeito. Segundo Lacan, o que falta para que o sujeito seja identificado enquanto sujeito é o mesmo que falta no Outro, ou seja, ambos carecem de um significante que dê conta dessa identificação. Baas e Zaloszic (1996, p.52) confirmam essa relação: “O Outro designa, aqui, o tesouro dos significantes. E, finalmente, o sujeito lida apenas com esse Outro, apesar de que – mas é também porque – esse Outro não poderia provê-lo de um significante capaz de fundar sua identidade”.

Baas e Zaloszic (1996) afirmam ainda que as provas são formuladas por Descartes para assegurar a existência de Deus a partir da certeza do *cogito*.

imaginário ou lugar da alteridade. Mas pode também receber a grafia grande Outro ou grande A, opondo-se então quer ao pequeno outro, quer ao pequeno *a*, definido como objeto pequeno *a* (ROUDINESCO&PLON, 1998, p. 558).

Somente depois disso é que o filósofo pode formular a existência de Deus. Ainda na *Terceira Meditação* Descartes afirma que a ideia de Deus existe e a causa dela denota a existência do criador, e a existência da própria ideia em si mesma. Do mesmo modo, a finitude do sujeito decorre do ser infinito que é Deus e, somente assim, se pode duvidar.

Baas e Zaloszcic (1996, p. 61) nos esclarecem que a primeira prova cartesiana da existência de Deus consiste em “eu duvido, então Deus existe”, uma vez que o eu é substância pensante que se sabe imperfeita e, por isso, duvida. Em seguida, Descartes aponta que Deus assegura que o instante do pensamento seja contínuo, ou seja, faz com que o sujeito seja identificado ao eu pensante, o que garante a sua existência.

Pois a primeira ideia perfeitamente clara e distinta que vem ao sujeito é: *cogito*. Vale dizer, mais uma vez, que o que o sujeito recebe de Deus é sua própria certeza de sujeito. É preciso reconhecer também que, se Lacan não está errado quando afirma que Descartes busca primordialmente a certeza e que ele deixa à vontade divina o encargo da verdade, essa vontade divina, no entanto, aparece a posteriori como o que já sustentava o *cogito* e inclusive, toda a experiência da dúvida (BAAS; ZALOSZIC, 1996, p. 61).

Neste ponto podemos reconhecer a relação entre o sujeito cartesiano e Deus, bem como um fundamento análogo: a relação entre o sujeito da psicanálise e o Outro. Contudo aqui existe uma distinção que tentaremos demonstrar. O sujeito cartesiano espera algo de Deus e o recebe, o que será definidor para marcar a sua posição de sujeito, pois recebe algo que o completa enquanto sujeito. Por outro lado, o sujeito da psicanálise também espera do Outro (e neste caso Baas e Zaloszcic referem-se ao Outro como o analista) algo que ratifique a sua posição de sujeito, ou seja, algo que comporte sua completude. Porém, na análise, o que o sujeito recebe do Outro é “o signo de sua incompletude” (1996, p. 61), ao passo que o sujeito cartesiano recebera de Deus, inversamente, a marca da sua completude. O que nos leva à afirmação lacaniana de que o analista não é o Deus do analisante (1998, p. 44).

O sujeito cartesiano, consciente de sua finitude, busca em Deus a completude. Baas e Zaloszcic afirmam que essa completude “nunca está totalmente apreendida pelo sujeito que se dedica em busca da verdade. Ela permanece sempre diferida,

infinitamente diferida” (1996, p. 62). Sendo que essa busca infinita do sujeito cartesiano pela completude em Deus, nada mais é senão o desejo da vontade de Deus, uma vontade infinita que faz com que o sujeito tenda na direção de Deus.

Baas e Zaloszcic (1996) também fazem a analogia entre essa vontade de Deus e a vontade do analisando pelo desejo do Outro, analista. O Outro, neste caso, é ainda analogamente o próprio Deus cartesiano. Essa vontade, desejo de Deus, não pode se completar totalmente. Mas existe um abismo infinito que separa a finitude do ser pensante e o ser infinito. Ou seja, sempre faltará algo para que o sujeito se complete, o que marca a sua busca incessante por Deus.

Além disso, o reconhecimento dessa falta infinita assinala que não é possível compreender a Deus. O que decorre que ele deve mesmo existir, visto que, para Descartes, os próprios limites da compreensão humana sobre Deus apontam para sua grandeza e infinitude. A incompreensibilidade é a marca do infinito.

Mesmo que se encontre em Deus uma infinidade de coisas que eu não possa compreender, nem talvez também atingir de modo algum pelo pensamento: pois é da natureza do infinito que minha natureza, que é finita e limitada, não possa compreendê-lo e basta que eu conceba bem isto [...] para que a ideia que tenho dele seja a mais verdadeira, a mais clara e a mais distinta dentre todas as que se acham em meu espírito (DESCARTES, 1979, p. 117).

O sujeito cartesiano reconhece sua finitude a partir de infinitude divina e ainda assim recorre a Deus como garantidor de alguma certeza. Desta maneira, relega ao Outro (Deus) a verdade e parte em busca dela. Baas e Zaloszcic (1996) observam que assim podemos definir o sujeito da ciência: como o sujeito que possui o anseio pela certeza e que sabe de sua finitude. “A vontade do sujeito é tão mais voluntária, tão mais infinita, quanto o infinito de que ela proceda não é suscetível de uma apreensão completa, totalizante” (BAAS; ZALOSZIC, 1996, p. 66).

Portanto, o sujeito cartesiano possui destinação à finitude, visto que sua vontade advém do fato de não poder compreender totalmente a Deus, ou seja, está assujeitada a ele. O sujeito da psicanálise, por sua vez, está destinado à

alienação²², pois seu desejo sucede da incompletude do Outro. Ou ainda: “Colocar-se em busca da certeza e do saber, experimentar a dúvida, já é assujeitar-se à vontade de Deus, já é dizer: ‘Que a tua vontade seja feita!’” (BAAS; ZALOSZIC, 1996, p.66).

A ideia de Deus e de sua infinitude perfeita pode ser alcançada no ponto extremo do exercício da dúvida cartesiana, por isso não é algo que o sujeito venha a dominar ou compreender. A ideia do ser infinito é uma marca que o sujeito porta como sinal de sua busca infinita. Algo semelhante acomete o sujeito da psicanálise, que não pode apreender o Outro porque no Outro não existe nada de sujeito. Baas e Zaloszcic confirmam essa semelhança:

O sujeito não compreende nada do Outro porque não há nada de sujeito: pois é sua própria barra que o sujeito coloca no Outro, na incumbência do Outro; é sua própria infinitude que ele põe em Deus, no encargo de Deus - O sujeito não compreende nada do Outro, ele não apreende nada nele, mas ele se mete nesse lugar; ele aí se comete. O sujeito se comete ao Outro (BAAS; ZALOSZIC, 1996, p. 68).

Desta forma, o sujeito cartesiano sabe, desde o início da enunciação de sua existência, que é uma coisa finita criada por um ser infinito (Deus). Ele parte do Outro para reconhecer sua falta estrutural, sua finitude. Baas e Zaloszcic utilizam o termo cometer para designar que o sujeito comete-se ao Outro. Isso significa que o sujeito confia ao Outro sua própria falta e é exatamente a partir desta entrega que o sujeito pode reconhecer-se enquanto tal.

Deste modo, podemos dizer que o sujeito cartesiano e o sujeito da psicanálise cometem-se ao Outro. Os dois sujeitos remetem ao Outro o reconhecimento de sua existência. Esse acometimento gera uma junção bastante intensa e ainda, uma ilusão de completude e de compreensão, como já mencionamos. Aliás, o sujeito só pode advir através desta junção, o que Baas e Zaloszcic (1996, p. 72) denominam

²² O tema da alienação comporta uma lógica, a da escolha forçada que Lacan articula repetidas vezes em diversos seminários e segundo modalidades destinadas a definir as formas de conjunção-disjunção da relação do sujeito com o Outro (KAUFMANN, 1996, P. 20). Ressaltamos que não nos deteremos neste tema, que por hora, foge de nosso objetivo de trabalho. Utilizamos o conceito apenas com o fim de comparação ao assujeitamento da vontade cartesiana de busca infinita de se completar em Deus e o desejo do sujeito da psicanálise de buscar no Outro o que completa a sua falta.

comissura²³ do ser, visto que ela “é o próprio ser”. Inicialmente essa comissura é a própria junção de palavras no enunciado: “*cogito, ergo sum*”.

Assim sendo, tanto o Deus infinito cartesiano, lugar das verdades eternas, garantidor das ideias inatas e da existência do sujeito, quanto o Outro formulado por Lacan para designar o endereçamento do desejo do sujeito, não asseguram ao sujeito alguma verdade. Esta, por sua vez, é recoberta pelo suposto saber. O que Descartes busca é alcançar algo de certo e indubitável para a constituição da ciência. E é exatamente o que supõe ter atingido ao alcançar a certeza do *cogito*, que por sua vez é garantida por Deus.

No texto *A ciência e a verdade* (1965), Lacan aponta que o imperativo de demonstrar a existência de um Deus que assegure os fundamentos do *cogito* faz com que a filosofia cartesiana se torne subordinada ao conceito de Deus conforme encontrado na religião. Vejamos o que diz Lacan:

Deve-se apreender no ego que Descartes acentua, o ponto em que ele fica sendo o que se apresenta como sendo: dependente do Deus da religião [...] Singularmente, Descartes toma a providência de preservá-lo do deus enganador, quando é a seu parceiro que ele preserva, a ponto de levá-lo ao privilégio exorbitante de só garantir as verdades eternas por ser o criador delas (LACAN, 1998, p. 879).

Diante da existência de Deus, vimos emergir o sujeito, a certeza necessária para que a ciência se estabeleça. Para chegar até aí Descartes precisou negar a existência de um Deus que fosse enganador, ou seja, excluir a questão da verdade como causa. Deste modo, observamos então uma exclusão da questão da verdade

²³ “Comissura dá, em francês: *comissure*, e, em português: comissura. E, por exemplo, essa comissura cerebral, onde se conjugam, para Descartes, a alma e o corpo, onde um se une ao outro: a glândula pineal. E, todavia, uma conjunção bem misteriosa, a propósito da qual Descartes denuncia, nas Respostas às Segundas Objeções, que seria uma “presunção” - equivalente à extravagância ou ao grande equívoco - pretender “determinar pela força do raciocínio humano uma coisa que só depende da vontade de Deus”. Aqui, mais uma vez, a questão não é compreender, mas cometer [...] Para a conjunção - quer dizer, o cruzamento, a comissura - da alma e do corpo, conjunção que, supondo sempre a distinção dos dois, faz no entanto com que a alma e o corpo “confundam-se e misturem-se”, a única figuração que podemos propor é a seguinte: Pode-se reconhecer nessa segunda figura o oito interior de que fala Lacan. A juntura da alma e do corpo, juntura que os faz confundirem-se, embora não os torne identificados um ao outro, é designada nesse ponto de cruzamento, vale dizer – literalmente - nessa comissura. O sujeito não habita o corpo, mas ele une-se ao corpo. O sujeito é sujeito cometido e essa comissura não é um acidente do seu ser; ela é seu próprio ser, pelo que, no mesmo movimento, a apreensão do seu ser fica eternamente diferida O sujeito é cometido porque ele só pode cometer-se, inclusive para reunir estas palavras: cogito ergo sum. Comissura, em latim, é também o termo retórico pelo qual se designa uma conjunção de palavras” (BAAS; ZALOSZIC; 1996, p. 71-72).

que possibilita o “aparecimento no real do ponto de nenhum saber, rejeitado do saber, e pelo qual a ciência se funda” (BAAS; ZALOSZIC, 1996, p. 81).

Vimos que o que fora rejeitado pela ciência é restituído na psicanálise. “O sujeito evanescente, que a ciência oriunda do cogito sutura, e o Outro que não garante nenhuma verdade, que é fora excluído pela ciência” (Idem). Isso denota que tanto o Outro lacaniano quanto o Deus cartesiano não podem servir para afiançar a verdade ao sujeito, visto que são suposições de saber.

Portanto, para Lacan e Koyré, a descoberta do *cogito* cartesiano marca o início da modernidade bem como a formulação do conceito de sujeito para a ciência. Desta maneira, conforme almejava Descartes, a ciência pôde estabelecer-se sobre bases seguras e, desta forma, consolidar sua prática. A Psicanálise lacaniana, ao considerar o *cogito* como fundamento do seu conceito de sujeito, opera de modo a restituir um lugar para a dimensão inconsciente desse sujeito que fora excluída pela ciência. Ao descentrar o *cogito*, a Psicanálise pode identificar o sujeito como o ser que porta a marca de uma divisão essencial entre o saber e a verdade. Além disso, o endereçamento da verdade ao Outro faz com que esse sujeito necessite do Outro para que se reconheça enquanto sujeito. O que é semelhante ao sujeito cartesiano, que endereça a Deus a suposição de certeza da sua própria existência.

3.2 A Psicanálise e a Ciência

A Psicanálise está situada em um campo externo ao referente da ciência, contudo, localiza-se também em seu interior. A psicanálise pode surgir a partir de condições colocadas pela ciência, mas desta se afasta no momento em que não se pode mais partir de todos os seus referenciais, ou seja, resta algo que a ciência não pode apreender. Assim sendo, a psicanálise não se escusa de todos os referenciais da ciência, ao contrário, se serve dela, mas também a partir dela avança para que se constitua como tal. Lacan (1985, p. 23) irá afirmar que a descoberta da Psicanálise possui a mesma importância das descobertas de Copérnico.

A respeito disto a psicanálise tem um valor de revolução copernicana. A relação toda do homem consigo mesmo muda de perspectiva com a descoberta freudiana, e é disto que se trata na prática, tal qual a exercemos todos os dias.

É destituído, então, o sujeito como o ser que tudo sabe sobre si e tudo poderá saber sobre o mundo. O eu pensante (*“res cogitans”*) cartesiano aponta para uma atividade cognitiva, pois o sujeito se sabe existente no momento em que pensa (*“penso, logo existo”*). Lacan, no *Seminário 11* afirma que a Psicanálise precisa se nutrir de uma conceituação filosófica, mesmo que seja para se opor a ela, como no caso da formulação do conceito de sujeito.

O discurso da ciência está marcado pela constituição do sujeito moderno, cartesiano, o qual acaba por excluir ao destituí-lo de qualidades sensíveis. Deste modo, a ciência e a Psicanálise atuam de maneira distinta, visto que a psicanálise restitui o sujeito, o coloca de volta na cena do discurso. Sendo assim, a psicanálise encontra-se em extimidade em relação à ciência, uma vez que pode existir no momento em que traz de volta o sujeito excluído pela ciência.

E isto ocorre porque a ciência é um discurso constituído pela invenção de um sujeito, o sujeito cartesiano, que, no entanto deve ser extraído de seu campo para que ela opere. A psicanálise começa por confrontar-se com um determinado real, exatamente à maneira da ciência, mas diante dele faz outra coisa, opera uma lógica metodológica inédita, que consiste em captar nesse real, o efeito sujeito excluído da ciência, operação pela qual ela volta-se para a própria ciência e reduplica a mesma operação: capta, na ciência, o elemento excluído – o sujeito – situando-o como seu referente real absoluto (ELIA, Ibid, p. 26).

Para Lacan, o real²⁴ corresponde ao que não se pode simbolizar. Deste modo, o real é entendido pela Psicanálise como o que não cessa de não se inscrever, o que faz com que ela necessite de alguma operação laboriosa sobre a posição na qual se encontra. A Psicanálise lida de modo simbólico com o real, por meio da noção de uma inscrição impossível. Esse impossível de se inscrever consiste no discurso da Psicanálise, na medida em que se apresenta como uma barreira no simbólico, o que se denomina por furo.

Deste modo, o real apresenta-se como um limite para o sujeito, ou seja, algo que escapa à fala, pois não se apreende e sobre ele não se encontram palavras para dizer. A ciência, quando exclui o sujeito, não o compreende como real. Compreender o real como algo que não cessa de não se inscrever, ou seja, como algo que não se diz, não significa a sua exclusão. Mesmo sendo rechaçado pela ciência moderna, o real não deixa de existir, como no exemplo da psicose que Lacan cita no texto *A ciência e a verdade*. Segundo Lacan, da verdade como causa, “a ciência não quer saber nada” (1998, p. 889). Esta afirmação refere-se à utilização do termo forclusão²⁵ (*Verwerfung*) por Lacan ao tratar do tema das psicoses. Nesta ocasião, Lacan entendia por forclusão o mecanismo da psicose, definido a partir da paranoia, que consiste na “rejeição primordial de um significante fundamental para fora do universo simbólico do sujeito” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 246). Em *A ciência e a verdade* Lacan afirma que o que havia formulado sobre a supressão do sujeito na psicose, principalmente em relação ao Nome-do-Pai²⁶ pode servir para a compreensão da forclusão do real na ciência.

Quando percebemos que uma paranoia bem-sucedida apareceria igualmente como o encerramento da ciência, caso a psicanálise fosse chamada a representar essa função, e quando, por outro lado, reconhecemos que a psicanálise é essencialmente o que reintroduz na consideração científica o Nome-do-Pai, reencontramos aí mesmo o impasse

²⁴ Lacan delimita a compreensão da realidade humana a partir de três definições que ele denomina de registros, a saber: o real, o simbólico e o imaginário (a tríade RSI). Cada registro corresponde a um âmbito, uma dimensão na qual se dá a experiência para o sujeito. Para Lacan, o conhecimento humano é acessado a partir da significação (a estrutura simbólica); da imagem (as representações mentais); e do Real (a fonte, o lugar desde onde irrompe o sujeito, tanto para a significação simbólica, quanto para a consciência imaginária).

²⁵ O termo forclusão foi formulado por Lacan para designar um mecanismo específico da psicose, através do qual se produz a rejeição de um significante fundamental para fora do universo simbólico do sujeito. “Quando essa rejeição se produz, o significante é forcluído. Não é integrado no inconsciente, como no recalque, e retorna sob a forma alucinatória no real do sujeito” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 244).

²⁶ Conceito formulado por Lacan para designar o significante da função paterna. Lacan associou este conceito ao termo forclusão em seus estudos sobre a psicose, na qual o Nome-do-Pai é forcluído e retorna no real sob a forma de delírio, alucinação (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 542).

aparente, mas temos a sensação de que a partir desse mesmo impasse progredimos, e de que podemos ver desatar em algum lugar o quiasma que lhe parece criar obstáculos (LACAN, 1998, p. 889).

A formulação lacaniana que nos chamou a atenção para o desenvolvimento desta dissertação, sobre o *sujeito da ciência*, não faz alusão àquele ideal de ciência freudiano, não representa nenhum outro conceito de sujeito senão aquele que emergiu do aparecimento da ciência moderna a partir da obra de René Descartes.

Conforme vimos no primeiro capítulo deste trabalho, Koyré (1991, p. 183) afirma que, com o advento da ciência moderna, houve um corte²⁷ entre o mundo antigo e o mundo moderno, que acarretou consequências no pensamento ocidental. O advento da ciência moderna traz em si a marca de um pensamento puramente racional, o que equivale a um sujeito sem atributos sensíveis (empíricos), denominado o sujeito da ciência. Vejamos o que diz Milner (1996, p. 33):

Ao sujeito da ciência não lhe convirão as marcas qualitativas da individualidade empírica, seja ela psíquica ou somática; tampouco lhe convirão as propriedades qualitativas de uma alma: ele não é mortal nem imortal, puro nem impuro, justo nem injusto, pecador nem santo, condenado nem salvo; não lhe convirão nem mesmo as propriedades formais que durante muito tempo havíamos imaginado constitutivas da subjetividade como tal: ele não tem nem Si, nem reflexividade, nem consciência.

Lacan (1998) afirma que a geometrização do pensamento e o uso da dúvida metódica fizeram com que houvesse uma transformação radical no entendimento de uma realidade empírica. O que nos contemporâneos empiristas de Descartes tinha início com a experiência sensível, até mesmo intuitiva, passa a ser iniciado através da simbologia criadora, representada pelos critérios matemáticos e geométricos.

²⁷ O conceito de corte epistemológico foi cunhado pelo filósofo Gaston Bachelard (1884 - 1962). A noção foi introduzida na história das ciências para designar o fato de que nos conhecimentos científicos do passado, devemos distinguir os conhecimentos que já foram superados, e não podem mais servir para o progresso das ciências, e os conhecimentos sancionados ou atuais, e que devem ser utilizados para o avanço das ciências. Ao considerar as ciências através de uma história repensada, Bachelard chama de "corte epistemológico" o ponto de não-retorno, o momento a partir do qual uma ciência começa, a partir do qual ela assume sua história e já não é mais possível uma retomada de noções pertencentes a momentos anteriores. (JAPIASSU & MARCONDES. Dicionário de Filosofia. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor. 2001, p.44).

3.3 O sujeito da psicanálise e o sujeito da ciência

Neste momento, seguindo os objetivos de nosso trabalho, nos deteremos ao texto *A Ciência e a Verdade*, pois foi de onde nasceu o nosso problema de pesquisa. Sendo assim, após investigar as bases filosóficas do sujeito moderno cartesiano para enfim chegar ao sujeito da Psicanálise, nos aprofundaremos no texto de Lacan para compreendermos as nuances e os limites da relação da Psicanálise com a Filosofia, de modo particular neste trabalho, da filosofia de Descartes. Para tanto, utilizaremos além do texto lacaniano as contribuições de comentadores que se detiveram sobre o tema em questão.

Deste modo, podemos dividir o texto lacaniano em três partes. Na primeira Lacan discorre sobre o sujeito da ciência, na segunda delimita o objeto da psicanálise e, em seguida, elabora os argumentos para a vocação científica da psicanálise. Referendamos que essas formulações propostas por Lacan, em conjunto, compreendem o que ele próprio justifica como critérios para delimitar a lugar da psicanálise em relação à ciência.

Como sabemos, no texto lacaniano existe a tentativa de estabelecer uma regulação, um estatuto para o sujeito do inconsciente. Deste modo, Lacan almeja promover um local privilegiado para a psicanálise em relação à ciência. O texto consiste, na realidade, de uma versão transcrita da sessão inaugural do seminário do ano universitário francês de 1965-1966, no qual Lacan tratava do objeto da psicanálise. A comentadora Roudinesco (2008, p. 444) afirma que neste seminário Lacan intentava realizar uma retomada lógica de sua teoria estrutural do sujeito e do significante.

Para realizar esse objetivo, Lacan utiliza-se dos trabalhos de Koyré para retomar a hipótese de que a ciência moderna, inaugurada por Descartes e seu *cogito* teria ocasionado uma profunda desvalorização do ser. A noção de verdade do sujeito cartesiano não compreende uma formalização completa. Segundo Roudinesco (idem) Lacan se deparou com o fato de que essa formalização havia

fracassado e considerava que o motivo estava diretamente relacionado ao fracasso da ciência, que estava sempre “em busca de sutura”²⁸.

Como decorrência, no texto lacaniano, ainda encontramos uma análise do autor sobre a experiência da dúvida cartesiana. Segundo Lacan (1998, p. 870), essa dúvida exerce uma marca no ser do sujeito que o divide entre o saber e a verdade. O sujeito cindido, dividido, era o correlativo da ciência, ou seja, era o próprio *sujeito da ciência*. O que por sua vez já difere do sujeito proposto por Descartes como fundamento de todo conhecimento.

Como pudemos comprovar através da pesquisa de suas obras, Descartes deu o que Lacan chamou de passo inaugural para o surgimento da ciência moderna. Através da formulação do *cogito*, Descartes promoveu uma mudança drástica na importância do conhecimento e do pensamento da humanidade.

Ouso enunciar, como uma verdade, que o campo freudiano não seria possível senão certo tempo depois da emergência do sujeito cartesiano nisso que a ciência moderna só começa depois que Descartes deu seu passo inaugural (LACAN, 1998, p. 49).

Desta maneira, em primeiro lugar Lacan (1998, p. 870) alega que “o sujeito sobre o qual a psicanálise opera é o sujeito da ciência”. E parte daí para as próximas justificações do que acredita ser a real vocação científica da psicanálise. E será através do sujeito moderno que o psicanalista proporrá uma via de inserção da psicanálise no campo da ciência.

A princípio, portanto, não me decidi quanto à vocação de ciência da psicanálise. [...], aquele inaugurado por Descartes e que se chama cogito. [...] Este fio não nos guiou em vão, uma vez que nos levou a formular nossa divisão experimentada do sujeito, como divisão entre saber e a verdade. (LACAN, 1998, p. 870).

No desenvolvimento deste trabalho vimos que na leitura de Koyré, a ciência moderna deve seu início a Descartes. Segundo Lacan, a psicanálise, por sua vez, deve a Freud o passo definitivo para buscar a verdade do sujeito. Vejamos o que diz o próprio Lacan (1998, p. 871):

²⁸O termo sutura foi cunhado por Lacan para nomear a relação do sujeito com a cadeia significante, da qual foi excluído. No caso da relação do sujeito com a ciência, esta o excluiu do protagonismo de seu discurso, porém a existência do sujeito produz efeitos que não deixarão de ser sentidos pela ciência.

É impensável, por exemplo, que a psicanálise como prática, que o inconsciente como descoberta houvessem tido lugar antes do nascimento da ciência, no século que se chamou século do talento, o XVII – ciência a ser tomada no sentido absoluto no instante indicado, sentido este que decerto não apaga o que se instituíra antes sob esse mesmo nome, porém que, em vez de encontrar nisso seu arcaísmo, extrai dali seu próprio fio, de uma maneira que melhor mostra sua diferença de qualquer outro.

Destarte, Lacan subverte²⁹ o *cogito* cartesiano “Penso, logo existo”, ao sentenciar: “Sou lá onde não penso” a partir da hipótese do inconsciente. Além disso, as formações do inconsciente como os sonhos, os chistes, os atos falhos e o sintoma são momento oportuno de aparecimento do sujeito da Psicanálise. O inconsciente se manifesta através destas formações, o que faz com que o sujeito, e o que estava até então oculto em seu pensamento, também se manifeste. Contrariando a filosofia cartesiana, o pensamento não corresponde à totalidade da consciência.

Segundo Milner (1996), Lacan estendeu até Freud a teoria do *cogito*: o pensamento existe e disso decorre a existência do sujeito. Isso denota que a verdade está amarrada a duas condições: primeiro, o pensamento alude à existência de uma teoria do sujeito, que por sua vez está apartada de uma totalidade da consciência.

Como vimos nos capítulos anteriores, Descartes aponta que o eu pensante é permeado pelas ações de pensar, duvidar, conceber, afirmar, negar, querer e não querer, imaginar e até sentir. Para esse filósofo, o pensamento pode ser balizado por esses polos que ele enuncia como afirmar e negar, duvidar e sentir. Milner nos esclarece:

Se o trabalho do sonho é o que dele diz Freud, então, segundo esta análise, não é uma coisa que pensa. Se, ao contrário, sustentamos que o sonho é uma forma de pensamento, então, é preciso admitir que existe pensamento ali mesmo onde a diferença entre dúvida e certeza, entre afirmação e negação, entre querer e recusar, entre imaginação e sensação é problemática, até mesmo suspensa (MILNER, 1996, p. 58, n.9).

²⁹ Jacques Lacan configura o sujeito cartesiano, resultado do cogito, como sendo despsicologizado, pontual e evanescente. Sendo assim, retira do cogito a estrutura do conceito de inconsciente, porém o subverte. A essa operação lacaniana é dado o nome de subversão, pois se trata de fazer com que o enunciado (“Penso, existo”) transforme-se no contrário do que se queira enunciar (SAFATLE, 2000, p.8).

Interessa-nos, com Lacan, articular o conceito de inconsciente ao do sujeito das representações, sua dimensão consciente. Todavia, para que essa articulação pudesse ser estabelecida, Lacan conjuga outro conceito, que não estava contemplado na obra de Freud de modo evidente. Vejamos a seguir:

Lacan revitaliza o conceito freudiano do inconsciente, introduzindo desse modo o conceito de sujeito. Na verdade, ele introduz o inconsciente como um sujeito, pois o sujeito não é um conceito freudiano, mesmo que, quando Freud diz *Ich*, às vezes esteja se referindo ao sujeito. Quando Freud diz *das Ich* frequentemente se refere ao eu. O sujeito é um conceito lacaniano, um reordenamento da obra de Freud (FELDSTEIN; FINK; JAANUS, 1997, p. 21).

Deste modo, afirmamos que a hipótese do inconsciente freudiano provocou um descentramento/destituição do sujeito da consciência, que estava identificado ao eu. Para Lacan, Freud não propõe uma nova consciência, mas sim algo que escapa às formalizações da própria consciência. Para a Psicanálise, então, o inconsciente está relacionado à verdade do sujeito. De modo muitas vezes evanescente, fluido, o inconsciente se manifesta, atravessando o discurso e a própria consciência. Desta maneira, evidencia certa falha na finalidade consciente.

3.4 A estrutura do sujeito dividido

No texto *A Ciência e a Verdade* (1965), Lacan ainda propõe uma fronteira entre a ciência e a Psicanálise, que se relaciona à verdade cartesiana. Descartes encontrou em sua busca por algo que não fosse passível de dúvida, a sua primeira certeza contida na própria formulação do “Eu penso”. Segundo Lacan (1998, p. 872) a produção dos pensadores pós-cartesianos induziu o discurso da ciência a adquirir características peculiares, ao criar suas próprias normas e seu arcabouço interno.

A Psicanálise, por sua vez, é sim tributária de condições produzidas pela ciência e pela Filosofia moderna, mas não podemos fazer disso uma redução conceitual. A concepção de sujeito compreende um ponto essencial da filosofia cartesiana, pois toma para si a localização de uma verdade certa e indubitável. Deste modo, o sujeito fundado pela ciência moderna, na Psicanálise vem a ser um sujeito ativo e protagonista de seu discurso. Lacan afirma que “não há ciência do homem porque o homem da ciência não existe, mas apenas seu sujeito” (1998, p.873).

Porém, para Lacan, existe algo que parece não ter sido esclarecido desde o advento da ciência moderna: o *status* do objeto da ciência. Lacan então retoma o que teve como ponto de partida para a elaboração de sua comunicação. O que ele propunha era desmistificar o objeto da Psicanálise³⁰. Afirma, então, que se o objeto *a* como causa pudesse ser pensado pela ciência, esta atravessaria uma profunda alteração. Sendo assim, Lacan questiona: “o saber sobre o objeto *a* seria, então, a ciência da Psicanálise?” (1998, p. 877).

O psicanalista responde a esta questão da seguinte maneira. O objeto *a* não pode ser o objeto da Psicanálise, uma vez que já está localizado na divisão do sujeito entre a verdade e o saber. Além disso, esse sujeito é o que estrutura o edifício da Psicanálise, conforme se pode verificar ao longo do texto lacaniano – o sujeito dividido.

Eis por que era importante promover, antes de mais nada, e como um fato a ser distinguido da questão de saber se a psicanálise é uma ciência (se seu

³⁰O objeto *a* é algo de que o sujeito, para se constituir, se separou como órgão (Lacan, 1964, p. 101). Para Lacan, o objeto *a* se configura como produto da entrada na linguagem, da divisão entre o saber e a verdade que permite com que o sujeito advenha.

campo é científico), exatamente o fato de que sua práxis não implica outro sujeito senão o da ciência (LACAN, 1998, p. 878).

Mas voltemos à questão do objeto. Lacan nos aponta as dificuldades em esclarecer este tema. Seu texto nos indica que é no próprio sujeito (dividido entre o saber e a verdade) que o objeto *a* precisa ser colocado como função. Na tentativa de elucidar esta questão, Lacan literalmente retraduz Freud da seguinte maneira: “Lá onde isso estava, lá, como sujeito, devo [eu] advir”(1998, p. 878). Deste modo, o sujeito dividido é o lugar no qual a psicanálise encontra a sua verdade, aponta seu objeto e produz o seu saber.

O deslocamento do sujeito cartesiano (“penso, logo existo”) promovido na Psicanálise e reiterado por Lacan (“penso: logo existo”) faz com que a existência do pensamento seja ligada à fala, “onde toda operação toca na essência da linguagem” (LACAN, 1998, 879). A proposição lacaniana ao retraduzir uma afirmação de Freud faz com que o sentido seja invertido e produz ainda um imperativo de causalidade ao próprio sujeito.

Deste modo, Lacan vai além ao afirmar que o inconsciente é uma função da linguagem. E recupera essa posição em seu texto ao pronunciar: “Eu, a verdade, falo...”. Quando utiliza esta formulação, Lacan propõe que não existe sequer uma linguagem que pode dizer a verdade sobre a verdade. “Não existe metalinguagem da verdade” (1998, p.882). O que significa dizer que só se tem acesso à verdade por meio da fala. Neste caso, quem pronuncia a verdade é o inconsciente. Por meio dele, a verdade fala.

Deste modo, Lacan encontra também no estruturalismo a possibilidade de articular seus conceitos aos da ciência moderna para a formulação do sujeito da psicanálise. O movimento estruturalista francês representa a posição de questionamento dos pensadores da época. Esse movimento questiona a concepção de sujeito associado a determinadas qualidades ou características, ou concebido a partir de uma substância. O sujeito, por possuir determinados atributos, acabaria se constituindo através de uma substancialidade. Esta formulação é algo a que esta escola irá se opor. Deste modo, pensadores como Levi Strauss trabalham em torno da categoria do simbólico. Este deve ser tomado a partir de certa organização lógica inerente aos próprios processos simbólicos. Lacan tomará para si o uso da estrutura

da linguagem. Para o estruturalismo, o sujeito humano nasce e integra um mundo simbólico pré-existente ao seu nascimento.

Lacan ainda faz uma ressalva, importantíssima em seu texto, que consiste na rejeição de considerar a psicanálise como pertencente ao bojo das ciências humanas. Além disso, faz uma crítica à visão do homem como objeto da ciência, proposto pela psicologia científica.

É conhecida a minha repugnância de sempre pela denominação “ciências humanas”, que me parece ser a própria voz da servidão. Até porque o termo também é falso, excetuada a psicologia que descobriu meios de se perpetuar nos préstimos que oferece à tecnocracia [...] Aliás, é no nível da seleção do criador na ciência, do recrutamento na pesquisa e de sua manutenção, que a psicologia se deparará com seu fracasso (LACAN, 1998, p. 873 – 874).

Para tanto, Lacan se serve da equivalência entre o sujeito da ciência e o sujeito do inconsciente. Se por um lado a Psicanálise havia descentrado o sujeito da ciência com a hipótese do inconsciente, Lacan não poderia aceitar a inclusão do conceito de inconsciente em psicanálise no rol das ciências humanas. Isso porque, deste modo, poderia promover, mesmo que não fosse a sua intenção, um “humanismo do sujeito pleno”, o que incorreria no risco de “negligenciar a posição do inconsciente” (ROUDINESCO, 2008, p. 445).

Podemos de início, concluir com Lacan, que a Psicanálise teria que lidar com dois impedimentos para ser incluída no discurso científico. O primeiro seria a contenda sobre a questão de qual seria o seu objeto de pesquisa e o segundo seria sobre a distinção em relação à psicologia, que tende a promover uma inserção em seu conjunto, uma vez que objetiva realizar a integração enquanto mesmo campo de saber.

Há uma preocupação epistemológica de Lacan em construir uma base justificadora da psicanálise. A epistemologia da Psicanálise busca analisar o sujeito fundamentado em seu inconsciente. A premissa principal é a de que as causas e motivações que produzem consequências e efeitos na vida do sujeito não derivam apenas da pura razão consciente, mas dos processos inconscientes que lhe permeiam. O que a Psicanálise estuda é este sujeito do inconsciente, ao mesmo

tempo um sujeito do desejo, imerso na estrutura da linguagem da qual ele emerge como barrado.

O termo “inconsciente” é utilizado por Sigmund Freud como o lugar, a instância, ou a dimensão de tudo aquilo a que a consciência do sujeito não tem acesso. O inconsciente freudiano é ao mesmo tempo interno ao sujeito e externo (inacessível) à sua consciência. A primeira vez em que Freud formula sua teoria do inconsciente radicalmente distinta dos pensadores que o precederam foi em “A interpretação dos sonhos” [1899]. Lacan aborda e conceitua o sujeito a partir desta hipótese freudiana do inconsciente, que é o arcabouço da Psicanálise. O que se procura durante a análise é dar voz e importância a este sujeito do desejo, propondo que ele se disponha a implicar-se em sua fala. A este respeito citamos:

Diferentemente da Filosofia, em que a Epistemologia trata dos fundamentos do conhecimento, assim como de crenças relativas ao modo de conhecer os objetos, a Epistemologia da Psicanálise analisa os sujeitos e suas crenças tendo como motor o desejo [do sujeito]. Seu objetivo não é descrever esses sujeitos, mas o modo como estes formaram suas crenças e como elas se justificam, segundo sua própria descrição. A Psicanálise investiga o modo e o porquê do sujeito sentir-se infeliz, angustiado, inibido ou paralisado [...] O material analisado são os relatos do próprio sujeito (SPARANO, 2010, p. 7).

Se a teoria do conhecimento ou epistemologia filosófica trata do conhecimento científico, de suas questões, limites e problemas, a epistemologia da Psicanálise visa apreender tudo o que gira em torno do conceito basilar do inconsciente. A técnica clínica, a terapêutica psicanalítica só pode propor uma *episteme* na medida em que averigua as causas em torno das formações do inconsciente e de seus efeitos e consequências para o sujeito.

O filósofo e psicanalista Daniel Omar Perez afirma ainda que, na clínica psicanalítica, o desejo sempre está em jogo para o sujeito, distinguindo a experiência da Psicanálise daquela das ciências psicológicas:

Assim sendo, a Psicanálise não deveria ser entendida como um saber ôntico ou de uma região do ente, tal como seria o caso de uma metafísica ou uma ciência particular como a psicologia ou a matemática. Uma Psicanálise se compreende como uma experiência do sujeito onde os conceitos servem para articular um fenômeno que não é da ordem das ciências naturais ou formais. Dito sem rodeios, a Psicanálise é entendida como experiência da relação do sujeito com o próprio desejo e com as barreiras que separam um do outro (PEREZ, 2009).

Lacan se aproximara dos fenômenos que Freud indicou pelo nome de realidade psíquica. A realidade material, no sentido cartesiano, aponta para a existência observável no espaço e no tempo, caracterizada pela extensão do corpóreo (*res extensa*) em um plano material. Esta é a realidade perceptível com a qual trabalham as ciências da observação, constituindo-se dos fatos e objetos sobre os quais constroem seu conhecimento. De outro modo, a realidade psíquica nos remete não apenas aos objetos do pensamento – ideias, representações e afetos – mas designa tudo aquilo que no psiquismo do sujeito apresenta coesão, nexos e resistência, tais quais a força e a consistência da realidade material. O fundamento da realidade psíquica é, para a Psicanálise lacaniana, o desejo, na medida em que a existência do sujeito é, em última instância, conduzida pelos efeitos do seu desejo:

Quando nos encontramos diante dos desejos inconscientes reconduzidos à sua expressão última e mais verdadeira, somos efetivamente obrigados a dizer que a realidade psíquica é uma forma de existência especial que não deve ser confundida com a realidade material (LAPLANCHE E PONTALIS, 2001, p. 427)

A Psicanálise, por sua vez, investiga a realidade psíquica, não necessariamente observável, mas disposta pelo sujeito do desejo em sua fala durante a análise. A teoria psicanalítica se debruçará sobre a realidade da qual emerge o sujeito como ser desejante, conforme lhe é desvelada através da experiência clínica. De outro modo, a Psicologia científica observa fatos e dados representáveis, sondados na realidade material, analisados e quantificados pela estatística. Assim, Paul Ricouer (2010, p. 65) aponta esta diferenciação:

Enquanto a psicologia supõe que suas entidades teóricas remetem a fatos observáveis, movimentos reais no espaço e no tempo, a Psicanálise opera somente com a realidade psíquica. O critério dessa realidade não é mais que ela seja observável, mas que apresente uma coerência e uma resistência comparáveis às da realidade material. [...] É nesse sentido que as noções de objeto [...] merecem ocupar uma posição-chave na discussão epistemológica. Para dizê-lo de modo simples, proibem falar de fatos em Psicanálise como deles se fala nas ciências da observação.

A objetividade com que lidam as Ciências diz respeito à realidade material, ao passo que a Psicanálise se faz a partir de certa subjetividade, isto é, a realidade psíquica do sujeito em análise. Confrontando a experiência clínica da Psicanálise e o amplo tema da angústia na Filosofia, Lacan pôde tratar de modo mais adequado assuntos que lhe pareciam similares.

3.5 O sujeito entre o saber e a verdade

Por meio da relação de um significante com outro, é que Lacan se encaminha para encontrar o sujeito do significante. Ressalta, então, a importância da linguagem que possibilita que a verdade do sujeito fale por si: “Eu, a verdade, falo” (1998, p. 882). Neste caso, a teoria do objeto *a* revela a sua necessidade, visto que somente a partir dela é que se pôde interrogar ao saber e ao sujeito tendo a verdade como causa.

Observamos o alerta que Lacan (1998, p. 891) faz aos psicanalistas (“sujeitos da ciência psicanalítica”) ao final de seu escrito, reiterando mais uma vez que o nó da questão que ele almeja esclarecer nesta comunicação é a tese da cisão essencial do sujeito. Lacan convida os psicanalistas a resistir aos modos de relação com a verdade que ele menciona no texto.

Em relação à magia, o psicanalista deve evitar projetar suas próprias características no sujeito a fim de que não acabe por psicologizar o seu analisante, o que significa desconhecê-lo. Isso denota que, do pensamento mágico, o psicanalista não sabe nada, pois ele é sempre do outro. Deste modo, não se deve julgar ou estigmatizar o sujeito com quem se está lidando, não supondo sua causa eficiente ou um conhecimento *a priori*.

Em relação à religião, Lacan afirma que ela deve servir de um “modelo a não seguir” na Psicanálise, em relação ao modo de encarar a verdade como causa final. Esta verdade é o que mantém a hierarquia institucional da igreja, o que não deve ser reproduzido por analistas visto que torna inviável a comunicação com o saber.

Para Lacan, somente na ciência existe essa comunicação com o saber, diferente da magia e da religião. Isso acontece, pois “a fórmula lógica dada a esse saber inclui a modalidade da comunicação como suturando o sujeito que ele implica” (1998, p. 891). Ou seja, o formalismo da ciência resulta no ponto de sutura desse sujeito científico.

Deste modo, em relação à comunicação em seu ambiente, a Psicanálise deve interrogar-se, pois porta uma falha estrutural que corresponde a um entrave científico. A verdade como causa no meio psicanalítico deve ser questionada em relação às causas materiais, visto que, na realidade, ela é não-toda. A verdade não-

toda significa que ela não pode ser dita em sua integralidade. Materialmente, faltam palavras para dizê-la e isso torna impossível o seu completo acesso. Isso se deve ao fato de que a verdade está relacionada ao real, e dele também não se pode saber tudo.

O Real, na teoria psicanalítica, é distinto do entendimento das ciências e até da Filosofia; ele “não é objeto de definição, mas de evocação. Aparece no discurso enquanto comanda o desconhecimento [...] O Real tem a ver com a falta, a ruptura fundamental, com a operação significante e o desejo. O Real escapa à simbolização e se situa à margem da linguagem” (VALLEJO & MAGALHÃES, 1981, p.116).

A falha estrutural da ciência corresponde a algo que falta no sujeito da ciência. A verdade corresponde exatamente ao que falta, no campo do saber, para que ela se complete. Assim sendo, conforme Lacan delimita ao longo do texto, as tentativas de sutura do que a ciência traz como falha só podem levar ao erro, visto que a ciência somente se constitui ao passar pelo sujeito da ciência. E este sujeito não pode ser suturado, visto que está barrado, marcado pela linguagem.

Deste modo, o pensamento origina o ser que está sujeito à linguagem e que, por isso, fala. Lacan afirma que a verdade é a causa que faz falar o sujeito. Uma verdade que fala. O filósofo Gilson Ianini nos confirma isso ao dizer que “a verdade, em psicanálise, não está recalcada (magia), foracluída (ciência) ou denegada (religião). Ela fala” (IANINI, 2009, p. 214).

Fica posto, então, um limite entre a ciência e a verdade. E esse limite é aquilo que não se pode dizer, o real. “Não existe metalinguagem, algo que fale do verdadeiro sobre o verdadeiro” (LACAN, 1998, p. 883), uma vez que é a verdade que fala. Não se pode apresentar uma ciência sem falhas, pois não existem palavras para pronunciar a verdade. A psicanálise constitui-se, então, no campo do saber, uma vez que este pode ser alterado constantemente. A Psicanálise não se presta a uma verdade, não está inserida no campo da verdade, mas se presta ao campo do saber, produzindo um saber.

Não há uma verdade que seja absoluta, e esta é a verdade que origina o sujeito do inconsciente. Deste modo, a Psicanálise institui a verdade como causa. O

saber, por sua vez, porta uma marca de estar a todo o momento sendo interrogado e colocado em marcha.

Como a ciência moderna havia declarado, o saber encontra-se no real. Deste modo, ele é pré-existente ao sujeito.

O lugar da verdade é acessível apenas por um semidito (*midire*), já que a verdade não se pode dizer toda. Além de sua metade, nada há para dizer. É nesse contexto que se inclui a asseveração lacaniana: não há metalinguagem (RABINOVICH, 2001, p. 17).

Assim sendo, a ciência não contempla toda a verdade, e muito menos pode querer dizê-la toda. Conforme vimos com Lacan, a Psicanálise não é uma ciência. Então, por que ela é questionada quanto ao seu *status* de cientificidade, ainda nos dias atuais? Podemos tentar responder a esta questão baseados na concepção do ideal de ciência empirista, o que fora rejeitado até mesmo por Descartes.

Para darmos um exemplo bastante recente, o polêmico *Livro negro da Psicanálise: viver e pensar melhor sem Freud* (2012) organizado por Catherine Meyer, contém críticas a respeito da validade da Psicanálise. Neste livro, um dos debates refere-se à Psicanálise como uma pseudociência em comparação à terapia cognitivo-comportamental no tocante ao tratamento de pessoas autistas. Ao ser lançado no Brasil no ano de 2012, houve um movimento semelhante ao movimento ocorrido na França na ocasião de sua publicação. Este movimento trata-se da tentativa de extirpar o tratamento psicanalítico dado aos pacientes autistas devido à considerada baixa resposta e tempo prolongado da Psicanálise.

O psicanalista Joel Birman (2011) faz uma análise dessa crítica e nos esclarece que a tentativa de desconstrução dos fundamentos formulados por Freud e Lacan, leva a crença de que a terapia cognitivo-comportamental, por exemplo, se encontra num ideal de ciência que se constitui também no modelo ideal de tratamento.

Nestas alternativas, o que está em pauta são práticas clínicas nas quais o sujeito estaria ausente, pois, tanto pelas propostas enunciadas pelo DSM-III quanto pelo DSM-IV, o que está em questão é uma clínica sem sujeito, em que o naturalismo seria triunfante. A *medicalização* do espaço social ultrapassaria todos os limiares até agora atingidos, desde o século XIX, pois o que se inscreve no horizonte da contemporaneidade seria a *psiquiatrização dos normais*. Os esboços do DSM-V indicam isso

claramente, pois esta norma vai radicalizar ainda mais o que foi já estabelecido pelos códigos diagnósticos anteriores.

Como sabemos a Psicanálise não é uma ciência e não se presta a buscar um *status* de cientificidade. É antes disso uma ilusão, ou melhor, como Lacan afirmou: “uma paranoia bem sucedida” (LACAN, 1998, p. 889). Do mesmo modo, não se ocupa de perseguir uma verdade.

A ciência, por sua vez, ocupa um lugar privilegiado na sociedade moderna onde é vista como um único meio de acesso à verdade. A sociedade tecnicista não considera o sujeito, mas sim a produção possível decorrente de seu esforço físico ou intelectual. Não se analisam os meios por onde isso ocorre. Desta maneira, está muito mais preocupada em criar mecanismos que substituam a força mental e física do homem.

Segundo Lacan, a ciência é um fenômeno moderno que precisa ser distinguido de todos os simulacros das ciências pré-modernas. Sendo assim, o sujeito da Psicanálise não é outro senão o sujeito da ciência, advindo dos axiomas do método científico. Ao declarar que a Psicanálise opera sobre o sujeito da ciência, Lacan defende que este saber está fundado em um processo racional de diálogo, não é produto de pura intuição ou especulação.

Segundo Safatle (2000, p. 5), “o *cogito* representa o estatuto do sujeito que suporta o discurso da ciência moderna”. Essa proposição lacaniana pode parecer um pouco contraditória à primeira vista, uma vez que a própria concepção de ciência moderna passa por excluir o lugar do sujeito. Safatle retoma uma questão que nos é muito cara para expressar o que essa discussão significa, bem como o que motivou o nosso problema de pesquisa de indagação sobre esse sujeito da psicanálise que Lacan propõe ser o correlato da ciência. Safatle (2000) afirma que a medicina é o melhor exemplo para expressar o ideal de objetividade da ciência. Em seu texto, o filósofo recorre à famosa expressão do anatomista Bichat (“Abram alguns cadáveres”) para ilustrar como a ciência atua sobre o sujeito.

Abrir alguns cadáveres significa, aqui, fechar o ouvido para as manifestações da subjetividade veiculadas pela fala do sujeito; ou seja, para a maneira como ele formula as queixas sobre sua doença. Só através desta espécie de forclusão, a acuidade do olhar clínico pode impor-se em toda sua extensão (SAFATLE, 2000, p. 5).

A atitude de Lacan ao recuperar o sujeito excluído da ciência é exatamente contrária ao que a ciência propõe. No texto *A ciência e a verdade*, Lacan busca em primeiro lugar evidenciar que existe um sujeito da ciência. Como vimos, para chegar a essa noção, ele utiliza-se da epistemologia argumentativa de Koyré, a qual participa e referencia.

Deste modo, a Psicanálise considera o sujeito em sua dimensão simbólica, que é de onde emerge o real, ao retirá-lo da exclusão promovida pela ciência e incluí-lo em sua dimensão inconsciente. Não se trata de dar conta deste real, mas operá-lo no sentido de lidar com a falha que aparece como furo, visto que para a Psicanálise o simbólico não é algo fechado, completo.

Como observamos em nosso trabalho nas instituições de saúde, o discurso médico dominante se assemelha ao ideal da ciência, conforme bem demarcou Safatle (2000), o que vai de encontro ao discurso da Psicanálise. A medicina, ao enquadrar o sujeito em alguma descrição contida nos manuais médicos, acaba por fazer como a ciência: o destitui de suas qualidades sensíveis.

A Psicanálise, por outro lado, opera de modo a considerar o sujeito enquanto sua história de vida e seu sintoma. E é por meio da fala que essa operação é feita, uma vez que, para a Psicanálise, não há nada (nem ninguém) que saiba mais sobre o sujeito do que ele mesmo. É por meio da fala que o inconsciente emerge, através de elaborações que o próprio sujeito realiza.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante o percurso de elaboração deste trabalho, buscamos destacar os pontos principais relacionados ao tema de nossa pesquisa, nos debruçando sobre os conceitos pertinentes. Observamos a necessidade de fazer um recorte para que houvesse uma delimitação de conceitos dentro do que estava pretendido. Porém, acreditamos que esse recorte dos principais pontos não realiza um esgotamento da questão, dado a profundidade da trama dos conceitos envolvida. Isso por sua vez possibilita a emergência de novos questionamentos e o desejo de avançar em nossas investigações no que tange ao estudo das relações entre a Filosofia e a Psicanálise.

Além disso, a inquietação que nos convocou a esta pesquisa também nos convida a pensar sobre a experiência da clínica psicanalítica, pois foi através desta que, para nós, ficou evidente a questão dos discursos científico e psicanalítico no que diz respeito ao sujeito. Isso se deu ao nos questionarmos sobre a concepção de sujeito da Psicanálise nos deparamos com a afirmação lacaniana de que este seria correlato ao da ciência. Essa afirmação nos convocou a pesquisar sobre o estatuto do sujeito passível de correlação entre dois discursos aparentemente distintos. Nosso estudo, então, partiu da averiguação deste sujeito da ciência, ou seja, sua origem e sua fundamentação na obra cartesiana.

No primeiro capítulo propusemo-nos a apresentar a origem da filosofia moderna cartesiana a partir da leitura de Alexandre Koyré sobre o período histórico-filosófico que marca o irromper da modernidade. Em seguida discorreremos sobre como o pensamento cartesiano está profundamente marcado pelas transformações históricas consideradas por Koyré, e assim demos início às investigações do percurso cartesiano pela busca do conhecimento verdadeiro que culminou com a proposição do *cogito*.

Nesta pesquisa constatamos que a ciência moderna é decorrência de uma ruptura com a *episteme* da antiguidade, conforme postulou Koyré. A ciência galileana desbanca a explicação finalista do universo. O cosmos aristotélico considerado como hierarquizado e ordenado de acordo com a inspiração divina,

havia sido destituído. Em seu lugar, a concepção de um universo infinito e autônomo ia de encontro ao que postulava a tradição e desalojava o sujeito do centro do mundo. Ao homem, a partir de Descartes, era dado o pensamento que não estava mais ancorado no saber de uma verdade revelada anterior a ele, mas sim uma racionalidade na qual ele deveria buscar a Deus e a si mesmo. Deste modo, de um mundo fechado e finito, se sucedeu um universo ilimitado no qual o sujeito encontrava-se agora permeado de incertezas.

Lacan conheceu o pensamento de Koyré e o tornou presente, de modo vívido, em toda a sua obra. O psicanalista assim propôs:

O que foi inaugurado por Descartes e que é chamado *cogito* é um certo momento do sujeito que considero ser um correlato essencial da ciência: um momento historicamente definido. [...] Aqui o nosso guia é Koyré, e sabemos que ele ainda é desconhecido (1998, p.870).

Esse corte entre o mundo antigo e o mundo moderno possibilitou um novo real, que não pode ser reduzido ao simbólico. Era preciso um olhar inovador sobre o homem e o universo, ou seja, uma nova metafísica que pudesse dar conta do conhecimento da existência de Deus e do ser. Um conhecimento seguro sem a interferência do pensamento mítico religioso era necessário caso o homem quisesse progredir em seu domínio da natureza.

Deste modo a epistemologia deveria produzir aparelhos teóricos a fim de facilitar o progresso científico e ainda elaborar novos instrumentos para a compreensão da natureza, dessa vez de um modo mais prático. Neste contexto, Descartes observou a premente necessidade da criação de um método, baseando-se de fato em um conhecimento seguro para que o homem pudesse assumir seu lugar no espaço social, político e científico.

Partindo de um método contendo regras a serem seguidas e ainda princípios de clareza e distinção para a obtenção do saber racional, é que Descartes edificou um conhecimento que procurava contemplar a realidade como um todo. Através do exercício da dúvida metódica era possível alcançar à certeza da ciência. Sendo assim, com a formulação do *cogito*, Descartes afirma ter encontrado a primeira certeza que procurava.

Além disso, ele buscará ainda algo que possa ratificar sua existência e fazer com que ela seja perene, quer dizer, dure mais que o momento de sua enunciação (“penso, logo existo”). A busca pela verdade operada por Descartes, primeiro ao estabelecer e utilizar as regras do método e, em seguida, ao meditar sobre a verdade do ser, somente pode ser instituída pelo uso das faculdades racionais.

O filósofo encontrará na ideia de Deus a segurança de seu pensamento, e logicamente, de existir. As provas da existência de Deus, de acordo com a lógica matemática, confirmarão o seu propósito, conforme pudemos verificar no decorrer deste trabalho. Segundo Cottingham (1943, p.49), a ideia de Deus possui um significado essencial no sistema filosófico cartesiano. Descartes utiliza esse argumento para validar o conhecimento e passar de uma apreensão puramente subjetiva e isolada de sua própria existência para o conhecimento do mundo, pois somente após investigada a ideia de Deus é que se poderia comprovar a sua própria existência e a de outras coisas materiais.

No texto *A ciência e a verdade* (1965), Lacan aponta que o imperativo de demonstrar a existência de um Deus que assegure os fundamentos do *cogito* faz com que a filosofia cartesiana se torne subordinada ao conceito de Deus conforme encontrado na religião. Deste modo, o Deus cartesiano é um Deus que possibilita a afirmação do *cogito*. Ao aproximarmos a formulação do conceito de Outro lacaniano verificamos uma aproximação com Descartes, pois pudemos afirmar que, para a psicanálise, sem o Outro o sujeito também não poderia se constituir. O que não significa que tanto o Deus cartesiano quanto o Outro da psicanálise podem ser garantias de verdade, uma vez que são apenas suposições de saber.

Vimos que além desta aproximação existe algo bem diferente entre modernidade e psicanálise, pois o sujeito cartesiano busca em Deus a sua completude e acredita ter encontrado, enquanto o sujeito da psicanálise busca no Outro algo que o complete, mas o que recebe é o próprio sinal de sua incompletude.

O sujeito da ciência, proposto por Lacan como o sujeito da psicanálise, é marcado por uma divisão entre o saber e a verdade. A partir da enunciação do *cogito* cartesiano, verificamos que o sujeito está inserido na linguagem e por meio das representações pode existir no mundo. Mas também sabemos que tratar o real pelo simbólico, conforme Lacan afirmou, deve ser a atividade da Psicanálise.

A Psicanálise lacaniana lida de modo simbólico com o real, por meio da noção de uma inscrição impossível. Esse impossível de se inscrever consiste no discurso da Psicanálise, na medida em que se apresenta como uma barreira no simbólico, o que se denomina por furo, ou seja, o que resiste à simbolização.

O real apresenta-se como um limite para o sujeito, ou seja, algo que escapa à fala, pois não se apreende e sobre ele não se encontram palavras para dizer. A ciência, quando exclui o sujeito, não o compreende como real. Compreender o real como algo que não se diz, como faz a Psicanálise, não significa a sua exclusão.

Desta forma, vimos que o sujeito da ciência é restringido ao significante e o seu pensamento é definido pela atividade consciente. O que está para além da consciência, a dimensão inconsciente proposta pela hipótese freudiana, não é considerado. Porém Lacan subverte esse sujeito da ciência, traduzindo deste modo em sujeito do inconsciente, o que revela outro espaço para o pensamento.

Vimos que para a Psicanálise o inconsciente está relacionado à verdade do sujeito. De modo muitas vezes evanescente, fluido, o inconsciente se manifesta, atravessando o discurso e a própria consciência. Desta maneira, evidencia uma falha na finalidade consciente. O inconsciente representa então o lugar da falha, uma hiância e por isso não se presta a demarcar uma ontologia. Diferente de Descartes que institui que o sujeito é pensamento, a releitura que Lacan faz de Freud nos aponta que o sujeito pode estar sim no pensamento, mas de modo ausente – o que marca essa hiância.

Disso decorre que o inconsciente está relacionado à linguagem e é exatamente isso que, para Lacan, irá determinar o sujeito. O deslocamento do sujeito cartesiano (“penso, logo existo”) promovido por Freud e reiterado por Lacan (“penso: logo existo”) faz com que a existência do pensamento seja ligada à fala, “onde toda operação toca na essência da linguagem” (LACAN, 1998, 879). A proposição lacaniana ao retraduzir uma afirmação de Freud faz com que o sentido seja invertido e produz ainda um imperativo de causalidade ao próprio sujeito.

Deste modo, Lacan afirma que o inconsciente é uma função da linguagem. E recupera essa posição em seu texto ao pronunciar: “Eu, a verdade, falo...”. Quando utiliza esta formulação, Lacan propõe que não existe sequer uma linguagem que

pode dizer a verdade sobre a verdade. “Não existe metalinguagem da verdade” (1998, p.882). O que significa dizer que só se tem acesso à verdade por meio da fala. Neste caso, quem pronuncia a verdade é o inconsciente e é através dele que a verdade poderá ser pronunciada.

Ao subverter o sujeito da ciência em sujeito do inconsciente, Lacan valoriza o salto científico de reduzir o sujeito ao significante, pois somente assim se pode ter acesso ao seu discurso. Mas, por outro lado, Lacan também opera de outra maneira sobre esse sujeito, criando uma conceituação própria. Ao lidar com o que no real do sujeito que fora excluído pela ciência, a Psicanálise confirma a falha de tentar suturar esse sujeito. Para Lacan, o sujeito não pode ser suturado, pois porta a marca da linguagem. E esta, como já vimos, não pode contemplar toda a verdade do sujeito. Faltam palavras, ainda que se produza um saber.

Desta forma, a Psicanálise também não pode ser identificada à psicologia, pois poderia cair no risco de servir ao ideal das ciências humanas, às quais Lacan afirma não serem compatíveis com a constituição subjetiva da Psicanálise. Por esse motivo, averiguamos que a Psicanálise tomou como objeto o sujeito da ciência como um efeito do significante.

Somente assim poderiam ser deixadas de lado as tentativas de sutura do sujeito como a religião e a magia. E exatamente por este motivo Lacan buscou na lógica algo que desse conta de suas formalizações de um modo que não caísse na sedução do ideal de buscar um *status* científico. Deste modo também não podemos incluir a análise no rol das tentativas de suturar o sujeito, ou seja, de buscar uma verdade que responda ao que ele deseja.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. S. Paulo: Martins Fontes, 1997.

ALQUIÉ, Ferdinand. A filosofia de Descartes. 3ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 1993.

CANGUILHEM, George. Ideologia e racionalidade nas ciências da vida. Lisboa: Edições 70, 1977.

COTTINGHAM, John. Dicionário Descartes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

DESCARTES, René. Discurso do método. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. Discurso do método, meditações, objeções e respostas, as paixões da Alma e Cartas. Introdução de Gilles-Gaston Granger; prefácio e notas de Gérard Lebrun. Trad. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Editor Victor Civita. Abril Cultural. S. Paulo: 1973. (Col. Os Pensadores, vol. XV).

_____. Discurso do Método. 2. ed. Trad. de Maria Emantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. Meditações sobre a Filosofia Primeira. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Col. Os Pensadores).

_____. Princípios da Filosofia. Trad. Torrieri Guimarães. São Paulo: Hemus editora Ltda, 1968.

_____. Meditações Metafísicas. Trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

FELDSTEIN, R.; FINK, B.; JAANUS, M. Para ler o seminário 11 de Lacan: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

FREUD, Sigmund. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas. Rio de Janeiro: Imago, 2009.

FREUD, Sigmund. Obras completas. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

GUÉROULT, Martial. Descartes selon l'ordre des raisons. Paris: Aubier/Montaigne, 1953. 2 v.

IANINI, Gilson. Estilo e verdade em Jacques Lacan. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

JAPIASSÚ, H. e MARCONDES, D. Dicionário básico de filosofia. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

KAUFMANN, Pierre. Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

KOYRÉ, Alexandre. Considerações sobre Descartes. Lisboa: Presença, 1992.

_____. Do mundo fechado ao universo infinito. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. Estudos de história do pensamento científico. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

LACAN, Jacques. "A ciência e a verdade" (1965) In: Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. O Seminário, livro 17: O avesso da psicanálise (1969-70). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

LÓPEZ, Jesús García. El conocimiento de Dios em Descartes. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1976.

MARCONDES, Danilo. Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

MIJOLLA, Alain. Dicionário Internacional da Psicanálise. Rio de Janeiro: Imago, 2009.

MILNER, Jean Claude. A Obra Clara: Lacan, a ciência, a filosofia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

MURTA, Claudia & SOUZA, Thana Mara. O desejo nos pensamentos de Sartre e Lacan. Vitória: UFES – Núcleo de Educação Aberta e à Distância, 2011.

PONTALIS, P. & LAPLANCHE, J. Vocabulário de Psicanálise. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SAFATLE, Vladimir. A Ilusão da Transparência: Sobre a Leitura Lacaniana do Cogito Cartesiano. Rio de Janeiro: 2000. Revista Ágora. Disponível em: <http://www.oocities.org/vladimirsafatle/vladi014.htm>. Acesso em: 28/02/2015.

SCRIBANO, E. Guia para leitura das Meditações metafísicas de Descartes. Tradução de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Loyola, 1997

SILVA, Franklin Leopoldo e. Descartes: a metafísica da modernidade. São Paulo: Moderna, 2005.

ROCHA, Ethel Miranda. Princípio de causalidade, existência de Deus e existência de coisas externas. Cadernos de História e Filosofia da Ciência, Campinas, vol. 10, n. 1, p.7 30, 2000.

ROUDINESCO, Elisabeth. Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ROUDINESCO, E. & PLON, M. Dicionário de Psicanálise. São Paulo: Jorge Zahar, 2008.

SIPOS, Joël. Lacan et Descartes: la tentation métaphysique. Paris: PUF, 1994.

VALLEJO, Américo & MAGALHÃES, Lígia C. Lacan: Operadores da Leitura. São Paulo: Perspectiva, 1981.